

Reuter



<36634195580014

Abhandlungen

zur

Systematischen Theologie.

I.

Zur Controverse über Kirche und Amt.

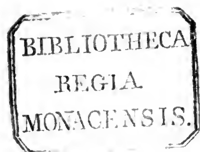
II.

Ueber Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises.

Von

Dr. Hermann Reuter.

Berlin.
Verlag von Justus Albert Wohlgemuth.
1855.


BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seinem geliebten Freunde

Wilhelm Arnemann,

Superintendenten der Inspection Nettlingen im Hannöver'schen,

zugeeignet.

Vorrede.

Die literarische Arbeit, die ich hiermit dem Publicum übergebe, erscheint dem sachlichen Inhalte nach hier nicht zum ersten Male. Die zweite Abhandlung ist bereits im Jahre 1851 in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben Nr. 39—41., Nr. 43—46. in zwei Artikeln gedruckt worden. Die erste erschien in meinem Allgemeinen Repertorium für die theologische Literatur 1855 im Januar-, Juni- und Juli-Heft.

Den erneuerten Abdruck der letzteren zu veranstalten, dazu bin ich veranlaßt durch Erwägung des Umstandes, daß theils die Artikel in meiner Zeitschrift den Character einer Recension nicht gewahrt hatten, theils die Zertheilung und Zertrennung des Stoffes in mehrere Hefte die Einsicht in den Zusammenhang erschweren möchten. Und doch ist gerade der Wunsch, daß es mir gelingen möge, zur Lichtung jener Unklarheiten, welche den bisherigen Theorieen über Kirche und Amt anhaften, und zur Entscheidung des so leidenschaftlich geführten Kampfes über das in Rede stehende Thema mitzuwirken, das bestimmende Motiv zur Abfassung jener Artikel gewesen. Es will mir scheinen, als ob unter dem Scheine des Tiefsinnes, dessen wir allerdings sehr bedürftig sind, die Verworrenheit und die Unreife, unter dem Vorgeben, die ächte Lutherische Kirchenlehre wieder auszumitteln und den falschen Subjectivismus allseitig zu überwinden, ein geistloser, von katholisirenden Intentionen bewegter Positivismus in unserer heutigen Theologie ihr Wesen treibe, und der Parteigeist der Restauration uns in unabsehbare Irrungen zu verwickeln drohe. Von dem Wunsche beseelt, diesen entgegenzuwirken, soviel an mir wäre, dieselben abzuwehren, ward ich durch das Erscheinen der Schrift von Münchmeyer dazu vermocht, die Gedanken, die in den während der letzten vier Jahre von mir angestellten Untersuchungen als probehaltig sich zu erweisen schienen, in kritischem Interesse zu verwenden. Ohne diese bestimmte Veranlassung wäre ich schwerlich dazu gekommen, an der Lösung dieser Streitfrage mich zu betheiligen. Auf den so motivirten Ursprung der ersten Abhandlung muß ich um so mehr aufmerksam machen, da es mir wichtig ist, unberechtigte Ansprüche sofort abzuweisen. Der Titel „Zur Controverse über Kirche und Amt“ zeigt deutlich, daß dieselbe nicht in erschöpfender Vollständigkeit den Gegenstand behandeln, sondern lediglich Beiträge zur Erkenntniß desselben geben will. —

Die Themata beider Abhandlungen gehören allerdings nicht dem historischen, nicht demjenigen Gebiete an, welches anzubauen ich zu meinem eigenthümlichen Lebensberufe erwählt habe. Aber auch der Kirchenhistoriker, wie er überhaupt durch fortgehende dogmatisch-ethische Studien die Sehkraft zur Auffassung der geschichtlichen Verhältnisse der Kirche zu stärken hat, so wird er sich auch an den dogmatischen Discussionen über die begriffliche Construction der Natur derjenigen Stiftung, deren geschichtlichen Proceß er darzustellen hat, betheiligen können, ohne seinen eigenthümlichen Studienkreis, dessen Begrenzung allerdings die Bedingung jeder erfolgreichen Arbeit ist, zu überschreiten.

Was die zweite Abhandlung über den dogmatischen Beweis betrifft, so kann ich deren Abfassung freilich nicht in gleicher Weise begründen. Das Thema derselben hat mich bereits seit der Zeit, wo ich mich zuerst in der Theologie selbstständig zu orientiren suchte und von da an wohl ein Decennium hindurch auf das lebhafteste beschäftigt; und je öfterer ich mit erneuerter Anstrengung zu diesem Problem zurückkehrte, um so mehr befestigte sich in mir die Ueberzeugung, daß es eine universelle Bedeutung für die Theologie im Ganzen habe, und die Lösung desselben über Lebensfragen der protestantischen Wissenschaft entscheide. Unbegreiflich ist es mir stets gewesen, daß ein besonderes Kapitel über Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises, ohne dessen exacte Bestimmung doch ein systematischer Aufbau der Dogmatik gar nicht möglich ist, bis vor Kurzem in den dogmatischen Lehrsystemen gar nicht für nothwendig erachtet ward; und somit die in aller Bestimmtheit zu erwägende Frage, was denn eigentlich mit allen unsern dogmatischen Erörterungen zu erzielen sei, in vager Oberflächlichkeit hat behandelt werden können. Und was in den letzten Jahren von Hofmann, Jul. Müller, Philippi in dieser Beziehung erörtert ward, das ist allerdings nicht der Art, daß es mich zur Aenderung der in der Abhandlung dargelegten Theorie hat bestimmen können. —

Ich biete daher dieselbe dem theologischen Publicum noch einmal dar mit dem Wunsche, daß sie wenigstens als Gegenstand der Prüfung zu befriedigenderen Lösungen Veranlassung geben möge. Das wird aber allerdings nur möglich sein durch ein entschlossenes Eingehen in den Zusammenhang, auf den Gedankeninhalt, durch Argumentationen, welche auf dem Grunde der protestantischen Principien sich halten, durch den Nachweis, daß in dem Verständniß der letzteren von mir gefehlt sei.

Breslau, den 13. Juli 1855.

Dr. Reuter.

Zur
Controverse über Kirche und Amt.

Zur

Controverse über Kirche und Amt.

Es ist gewissermaßen zu einem Satze der Tradition in der Wissenschaft des Protestantismus geworden, daß der Lehrartikel von der Kirche unter allen, welche durch die kritische Revisionsarbeit der Reformation formulirt worden, der schwächste, bedenklichste, der Fortbildung am meisten bedürftige sei. Anklagen, die in dieser Hinsicht laut geworden, sind nicht nur von den Apologeten des Romanismus, von den Verfassern der Confutatio Pontificia bis auf Möhler erhoben, sondern auch von denen, welche im Protestantismus geboren, von seiner Wissenschaft genährt, von den Idealen seiner Zukunft begeistert, die „Kirche dieser Zukunft" nach dessen Principien wenigstens zu gestalten sich bemühen, von solchen, welche eben diese mit der Aufrichtung einer „evangelischen Union" in ihren beredten Verkündigungen und Erörterungen in dem Grade für identisch erklären, daß der Proceß des Lebens des Protestantismus eben nur von dieser prophetischen Generation geleitet und getragen werden zu sollen scheint. Ich erinnere nur an Schenkel, der die Summe seiner Ausstellungen an dem protestantischen Dogma in dem einen verhängnißvollen Satze zusammenzieht, daß wir bis auf diesen Augenblick es zu einer Kirche, die dieses Namens werth sei, noch nicht gebracht, einen haltbaren Begriff derselben noch nicht ermittelt haben. Wenn der Protestantismus in diesem und anderen seiner Vertreter, deren Beruf hierzu wir an diesem Orte weder anerkennen noch bestreiten wollen, in dem Maße an sich verzweifelt, daß er sogar die stärkste Antithese zugesteht, welche der Romanismus gegen denselben gekehrt: sollte da nicht die confessionelle Theologie die schöne Aufgabe zu lösen versuchen, den Tiefsinn dieses cardinalen Dogmas mit überwältigender Dialektik also aufzuschließen

vielleicht auch durch die Genialität einer immanenten, die Lutherischen Principien in ihrer ganzen Kraft anspannenden Kritik in der Art fortzubilden, daß die ursprüngliche, wie die nun gewonnene, Formgestalt dieser Lehrartikel als die zusammenstimmenden Bildungen derselben ächten protestantischen Wissenschaft erschienen? — Fehlt es doch nicht an Regungen und Veranlassungen dazu innerhalb ihres eigenen Bereichs. Seitdem unsere Lutherische Kirche, von Anfang ihres Seins an betraut mit dem Gnadenschatz des unverkümmerten Sacraments, ausgestattet mit dem beseeligenden Wissen um das Gnadenmittel des Wortes, als des Trägers des Geistes, durchwirkt von der heiligen Gewißheit der einzigen causa meritoria des Todes und des Leidens des geschichtlichen Erlösers, in der Gegenwart sich wieder gekräftigt und auf sich selbst besonnen, hat sie dieselbe Rüstung, wie es scheint, wieder angelegt, welche sie einst erbeutet hat in heißem Kampfe. Sie hat begonnen sich loszureißen von den Fesseln der Gewalten, welche das Selbstgefühl ihres urkräftigen Realismus niedergehalten, die Hülle zu zersprengen, welche der Unionismus mit kunstfertiger Hand um ihren scharfarticulirten Gliederbau geworfen, und das verdunkelte Selbstbewußtsein sich zurückzugeben. Aber wo ächtes Selbstbewußtsein in der ganzen Frische seines Seins ist, da ist auch Freiheit. Und wo sie ist, da ist eine Restauration unmöglich. Daher täuschen sich diejenigen Freunde und Feinde des dermaligen Lutherthums, welche die Herstellung des Vergangenen, die völlige Restitution des Kirchenthums, wie dasselbe im sechszehnten oder siebenzehnten Jahrhundert sich gestaltet, in der mächtigen confessionellen Fluctuation der Gegenwart vorbereitet sehen. Mögen Einzelne diese wiedergefundenen, wiederentdeckten Monumente, welche eine herrliche Vorzeit in den Symbolen errichtet, für die Strebepfeiler des Tempels halten, in welchem die gegenwärtige Generation in derselben Stimmung wohnen könne, in welcher unsere Altvordern hier sich heimisch gefühlt; wir behaupten fest und kühn: dieser Rückzug ist unmöglich. Unmöglich, weil diese Denkmale nicht lediglich Denkmale, sondern zugleich Hervorbringungen, freie Schöpfungen des im Glauben zeugerischen, den Gesetzen des Werdens unterstellten, in der Geschichte selbst erst gewordenen Geschlechts der Gegenwart sind. Das Selbstbewußtsein aber der Generation im sechszehnten Jahrhundert und das unsrige ist nicht dasselbe; deshalb

ist das Symbol, welches einst bekannt ward, so oft es dermalen bekannt wird, auch nicht das gleiche, sondern ein anderes. Ein anderes und doch dasselbe. Es ist dasselbe, denn der inhaltvolle Glaube, welcher damals in der Confession sein durchsichtiges σῶμα sich erschuf, hat daſſelbe in unseren Tagen mit der ganzen Schwungkraft seiner Freiheit umklammert, — aber auch mit frischem Blute erfüllt. Es ist ein anderes; denn es ist nicht ein lediglich überliefertes, es ist, ob es gleich schon da war als literarisches Erzeugniß, doch seinem religiösen Bestande nach herausgestaltet und geschaffen von dem in der Entwickelungsgeschichte des Protestantismus vornehmlich der letzten vier Decennien erstandenen, von allen Elementen dieser Bildung durchwirkten Bewußtsein, welches, sei es, daß es dieselben partiell sich assimilirt, sei es, daß es sie zurückgestoßen,*) dennoch unvergleichlich bereichert und erweitert, das, was es ist, nur durch sein processirendes Werden ist, nicht eins sein kann mit dem einst gewesenen.

Ist das Symbol am meisten gewerthet gerade durch die Präcision, mit welcher die Merkmale seiner geschichtlichen Stellung demselben eingedrückt sind, durch den Individualismus der ganz und gar dem historischen Gefüge eines Zeitalters angepaßten Formgestaltung, durch die Schärfe, mit welcher es die Umrisse, die Züge, in welchen sich das Gepräge einer Periode characterisirt, in seinem Lichtbilde abstrahlt, und ist jedes Zeitalter eine einmal verlaufende, niemals wiederkehrende Epoche in dem Continuum der stets Neues erschaffenden Weltgeschichte: so hat das Schema des Symbols, gerade weil die Eigenthümlichkeit die Quelle seiner Kraft ist, eine Seite der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit an sich. Die Gegensätze, gegen welche sich die Thesen der reformatorischen Bekenntnisse wenden, sind theilweise andere als diejenigen, in deren Mitte wir gestellt sind, oder, wenn noch dieselben, so haben sie sich doch anders zugespitzt; die Perspective, in welcher wir die Streitmächte des Romanismus schauen, ist eine anders begrenzte, und das lebendige Getriebe des Processes, in welchem

*) Keine geschichtliche Phase der letzten hundert Jahre ist eine vergebliche gewesen. Aber unberechtigt und verwerflich ist die nicht selten gemachte Forderung, daß von allen darin wirksam gewesenen Elementen ein materielles Wahrheitsmoment, ein positiver Ertrag müsse nachgewiesen werden in dem gegenwärtigen Bildungsstadium.

sich z. B. die Concordienformel abgeschlossen, und aus dem allein ihr Gehalt vollkommen verstanden werden kann, ist nicht zu wiederholen in dem dermaligen Stadium; die scharfen Bestimmungen derselben, die von den erhitzten Kämpfern inmitten des Streites selbst gebildet und erfunden, sind eben deshalb nicht ohne jene Färbung, welche in Abzug gebracht werden muß, soll das Bleibende an denselben ermittelt werden.

Aber dennoch, ungeachtet dieser Spuren des Vergänglichen in ihnen, sind die Lutherischen Symbole des sechszehnten Jahrhunderts unsere Symbole: wir bekennen sie nicht mit Zurückhaltung, sondern sogar in intensiverer Weise als unsere Väter selbst; mit bereicherterem Bewußtsein, mit umfassenderem Verständniß, mit gespannterer Kraft haben wir diese alten und doch neuen Monumente des in sich einigen Protestantismus wieder aufgerichtet. Gerade weil sie wieder aufgerichtet sind, sind sie verjüngt, in Wahrheit Producte des in seiner Freiheit schöpferischen Geistes.

Aber freilich ist durch diesen Verlauf der Dinge die Stellung zu dem Bekenntniß verändert. Ist das Selbstbewußtsein der dermaligen Lutherischen Generation ein bedeutend intensiveres: so vermag dasselbe jene Bildungen der Reformationszeit allerdings zu verstehen, ja deren Gehalt in jener Allseitigkeit zu erschließen, die wir so eben betont haben; aber es kann den Ueberschuß an Erkenntniß, welcher durch den Proceß der letztvergangenen Zeit ermöglicht ist, nicht abdämmen wollen durch das Maß des fixirten Bekenntnisses. Im Gegentheil kann es nicht anders als sich kritisch verhalten. Indem es hinausstrebt über die ursprünglich hergestellten Grenzbestimmungen, kann es diese nicht verbleiben lassen, was sie sind; indem es sich erweitert, kann es nicht befestigen wollen, was diese Erweiterung hinderte. Aber die Kritik ist ihrer Natur nach sehr verschieden. Freilich der gesammte Protestantismus, vornehmlich der Lutherische, ist seinem innersten Wesen nach kritisch, aber diese seine religiöse Kritik, die Kritik des allein von dem rechtfertigenden Glauben erfüllten, unbedingt gestimmten, christlichen Bewußtseins, welches in seiner göttlichen Selbstgewißheit sich richtend gegen Alles kehrt, was dieses Arcanum entweihen, die unbedingte Königsherrschaft Christi in der ihm vermählten Seele beeinträchtigen könnte, ist specifisch verschieden von derjenigen, durch welche die Freiheit des natürlichen Menschengeistes in ihrer Selbstmacht sich aufbäumt gegen diese Christokratie.

Die Kritik, welche der Protestantismus üben soll und muß auch an dem Symbol, welches er selbst einst in der Zeit der höchsten Anspannung geschaffen, ist wesentlich die immanente, dem Gegenstande selbst einwohnende, die den ächten Conservatismus bedingende. Conservirt werden kann das Symbol nur durch denselben Glauben, welcher es hervorgebracht, durch das Bleiben der Processe, der stetig sich erneuernden Glaubenserkenntnisse, — durch die das Traditionelle immerfort frisch erhaltende Kritik. Conservation und Kritik schließen sich so wenig aus, daß das Aechte nur durch den frischen Lebensodem der Kritik erhalten, die Kritik nur geübt werden kann durch das Conserviren des rein confessionellen, von seiner etwaigen Gebundenheit losgelöseten, Gehalts der formulirten mit unhaltbar gewordenen Argumentationen verwachsenen Bekenntnißsätze. Was aber ist dieses kritische Conserviren anders als fortbilden? -- Freilich scheinen Manche diese von ihnen selbst zugestandene Fortbildung lediglich von einer Prolongirung der schon gezogenen Linien der Dogmen zu verstehen und eine kritische Revision des bereits Erarbeiteten auszuschließen. Aber dieses Conserviren wäre eben jenes kritiklose, mechanische, traditionelle Verfahren, welches, wirklich erwählt, den Protestantismus nach und nach umsetzen müßte in den Katholicismus. Denn diese beiden Systeme sind wahrlich nicht blos unterschieden durch die eigenthümliche Summe ihrer Dogmen, sondern — abgesehen davon, daß diese festen Articulationen, die jedem zugehören, durch den Gegensatz zweier verschiedener religiöser Weltanschauungen auseinandergerückt sind, zuhöchst durch den Modus des Seins, der Genesis jener ersteren.

Ist Conserviren im protestantischen Sinne nicht möglich ohne Kritik: so folgt ohne Weiteres unter Voraussetzung der Richtigkeit der oben aufgestellten Sätze über die Wandelung der Bewußtseinszustände, daß die so geartete Fortbildung nicht gelingen kann ohne partielle Negationen des bereits Vorhandenen. Dieses Negiren ist kein Zerstören, sondern nur die Kehrseite des Auferbauens; nicht ein Vernichten, sondern ein Schaffen; ein zeugerisches Erhalten.

Aber in der That dieses Werk der Fortbildung fordert einen kundigen Meister, eine zarte kunstgeübte Hand, eine Virtuosität, die Wenige zu beanspruchen berechtigt sind in unserer an productiven Talenten so armen Zeit. Soll ein Lutherisches Dogma

fortgebildet werden, so ist der Recurs auf die Schrift allein wahrlich nicht zureichend, um den Versuch, der unternommen ist, zu rechtfertigen. Dann wäre zwischen der ursprünglichen Fassung des dogmatischen Stoffes und der fortgebildeten kein sympathetischer Verband erkennbar; müßten, ich will nicht sagen, die Principien des Lutherischen Protestantismus, sondern die Wurzeln oder auch nur die in der ursprünglichen Conception ersichtliche Anlage eines alten Dogmas zerstört werden, um das neue zu begründen: so möchte dann im günstigsten Falle ein mit der Schrift stimmendes Theorem zu Stande kommen; aber es wäre die verhängnißvolle Thatsache unverkennbar da, daß dasselbe nicht als eine ächte Formation des Lutherischen Protestantismus angesehen werden könnte. Denn dieser ist in der That ein Größeres und Umfassenderes als die formale Anerkennung der Schriftauctorität und des Materialprincips der Rechtfertigung durch den Glauben. Derselbe ist eine dogmatische Theorie und kirchliche Praxis umspannende und doch in diese selbst nicht aufgehende religiös-sittliche Totalität, ein lebendig-reales, dynamisches Wesen, eine über alle Lehrbestimmungen hinausgehende und sie doch alle durchwirkende Weltanschauung, eine feste geschichtliche Gestaltung des Christenthums, welche den eigenthümlichen Habitus, durch welchen sie gezeichnet ist, nicht aufgeben kann ohne unterzugehen.

Darum reagirt er ebensowohl gegen reformirte Stoffe, durch deren Beimischung er fortgebildet werden soll, als gegen katholische, und jeder Versuch, seine Schwächen durch dergleichen Heilmittel, durch Handhabung einer auf solcher Unterlage ruhenden Kritik, durch unmittelbare Anwendung solcher ihm selbst heterogener Sätze zu berichtigen, kann consequenter Weise nur umschlagen in die Auflösung seiner selbst. Wirklich fortgebildet kann der Lutherische Lehrbegriff nur werden durch Correcturen, welche durchwirkt sind von demselben Fluidum geistigen Lebens, welches dem Quellpunkte entstammt, aus welchem die ursprünglichen Bestimmungen ihrem confessionellen Gehalte nach geflossen sind.

Es ist mir erfreulich, daß Münchmeyer*) in thesi wenigstens dieses selbe Axiom einer wahrhaften Kritik anerkannt

*) Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. S. 162. 163.

hat, sofern er gerade das als Ruhm sich anrechnet, daß er bestrebt sei, lutherischer zu sein als Luther selbst. Freilich aber ist mit diesem Satze die weitere Auseinandersetzung über das mögliche Auseinandergehen von Schrift und Symbol nicht in der Art im Einklang, daß wir die Fortbildung des Dogmas von der Kirche in Gemäßheit dieser von ihm aufgestellten Kriterien für eine ächt lutherische halten könnten; vielmehr müssen wir auf die eben versuchte Erörterung verweisen, damit die Differenz seiner Forderungen und der unsrigen erkannt werde. Aber vielleicht ist die Leistung selbst besser als die Thesen, durch welche sie sich rechtfertigt. — Wir wollen sehen.

Es ist ebenso nothwendig als leicht erklärlich, daß die gewaltige Lutherische Bewegung der Gegenwart den Anstoß zu einer erneuerten Beschäftigung mit der Lehre von der Kirche gegeben. Hatte doch der Pietismus von dem Augenblick an, wo er das hehre Kirchenthum des Lutherischen Protestantismus aus seinen Angeln hob und die einheitliche, den Altar umkreisende Gemeinde zuerst in eine Mannichfaltigkeit von ecclesiolae, bald aber auch diese wieder in eine unendliche Menge einzelner, in der Idiosynkrasie ihres Herzens-Christenthums schwelgender Gläubigen auseinandersprengte, bis zu dem Momente, wo er in der wissenschaftlichen Theorie wenigstens sich confessionell zu bestimmen begann, seiner selbstbewußten Tendenz nach nichts anderes erstrebt, als Weckung des Verlangens nach der eigenen Seele Seligkeit; Auffrischung des Bewußtseins des natürlichen Sündenverderbens und der Gnade Gottes in Christo. Einzelne Gläubige hatte er aus den Büßenden gemacht. Der Confessionalismus war es, der diese „Sammlung auserwählter Seelen" erst wieder zur Gemeinde, zu einer kirchlichen Gemeinde weihete. Diese Weihe konnte derselbe nur mittheilen in dem gekräftigten Bewußtsein von der Realität der Kirche, als eines wirklichen durch Wort und Sakrament sich nährenden, von dem Amte als einer göttlichen Institution getragenen Organismus*), in dem beglückenden Vollgefühl der Seligkeit, welches das Wiederfinden, das Wiederschauen eines von dem Tode Auferstandenen erweckt. Mußte nun dieses so erneuerte Bewußtsein schon die confessionelle Theologie anstacheln zur wiederholten Orien-

*) Münchmeyer a. a. O. S. 93.

tirung über den Begriff der Kirche, mußte die Wissenschaft dem Processe des Lebens deutend und forschend nachzugehen sich getrieben fühlen: so konnten die politischen Wirren, die gewaltigen Erschütterungen der deutschen Staaten, welche das Band derselben mit der Kirche bereits zu lösen begannen, nur die Triebkraft der Forschung steigern und die Versuche beschleunigen, den Lutherischen Kirchenbegriff aus der selbsterfahrenen Krisis des kirchlich-politischen Lebens verstehen zu lernen. Alles das ist leicht begreiflich und auch keineswegs zu verwundern, daß es überwiegend und in erster Linie die Natur des kirchlichen Amtes gewesen, was Gegenstand der lebhaftesten Discussion geworden ist, und erst in zweiter Linie oder mittelbar das Dogma von der Kirche. Aber das ist freilich zu bedauern, daß in den neueren literarischen Versuchen, den Realismus, die Objectivität, welche allerdings dem Lutherischen Dogma wesentlich anhaften, zur Geltung zu bringen, Sätze aufgestellt und vertheidigt sind, welche zu solchen Consequenzen nöthigen, die zugegeben die Fundamente des Protestantismus erschüttern müßten; — daß diese Consequenzen, die sich gebieterisch aufdrangen, nicht Veranlassung geworden sind, die Prämissen einer erneuerten Untersuchung zu unterziehen; daß das protestantische Bewußtsein in den Verfassern nicht stark genug gewesen, ihre eigenen der Stimmung desselben widerstreitenden Theorien sofort zu überwältigen.

Wir gedenken die letzteren, so weit sie in den untenbezeichneten Schriften*) vorgetragen sind, einer Kritik zu unterziehen, aber diese so zu üben, daß die positive selbständige Erörterung mehr nur begleitet werde von den polemischen Auseinandersetzungen, um den Fortschritt jener durch diese zu sichern.

---

*) 1) Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. Von Höfling. Dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Erlangen, Bläsing. 1853.

2) Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Ein historisch-kritischer Versuch von Münchmeyer. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprechts Verlag. 1854.

3) Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. In grundlegenden Sätzen mit Luthers Zeugnissen zusammengestellt v. Dr. G. C. Adolph Harleß. Stuttgart. Verlag von Samuel Gottlieb Liesching. 1853.

4) Kirche und Amt. Neue Aphorismen von Wilhelm Löhe. Erlangen. Verlag von Theodor Bläsing.

I. Zur Bestimmung des allgemeinen Begriffs der Kirche und des Wesens der Gliedschaft an derselben.

Während Höfling*) in seiner lebendigen, scharf zeichnenden Weise die symbolische Lehre von der Kirche erörtert und die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche einen unentbehrlichen Bestandtheil des protestantischen Lehrbegriffs, eine nothwendige, unabweisliche Consequenz des evangelischen Princips des Protestantismus nennt und damit sich auf der Fährte hält, welche die Lutherische Polemik seit der Abfassung der Augustana bis auf diesen Tag immer verfolgt, geht Münchmeyer in seiner ganzen Schrift darauf aus, diesen unter uns seit Rothe's Angriff nicht angefochtenen Kirchenbegriff zu reformiren, fortzubilden nach Lutherischen Principien. Es muß freilich ungemein auffallen, daß gerade derjenige unter den schaffenden und gründenden reformatorischen Begriffen**), in welchem und durch welchen der Bruch der lange vorbereiteten Reformation mit dem katholischen System sich wirklich vollzogen, solcher Fortbildung soll unterzogen werden: aber wir am allerwenigsten können doch auf Grund unserer einleitenden Erörterungen von vornherein uns gegen solch ein Unternehmen erklären. Allein allerdings ist das positive Resultat, welches die kritische Erörterung ermittelt, ein solches, daß wir dasselbe nur als totale Verkehrung, eine völlige Negation nicht nur eines einzelnen Dogmas, sondern des gesammten Lutherischen Protestantismus bezeichnen können. Die Kirche ist nicht, urtheilt der Verfasser, die congregatio sanctorum, wie die Augsburgische Confession lehrt; die, dem Wesen, wenn auch nicht der Terminologie nach, dort anerkannte Differenz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ist schriftwidrig;

5) Ausführlicher Nachweis aus Schrift und Symbol, daß das evangelisch-lutherische Pfarramt das apostolische Hirten- und Lehramt und darum göttliche Stiftung sei. Von Wucherer. Nördlingen, Beck. 1853.

6) Das Amt des Neuen Testaments nach der Lehre der Schrift und der Lutherischen Bekenntnisse; 9 Thesen abermals erläutert und gegen Herrn Professor Höfling in Erlangen gerechtfertigt v. Münchmeyer. Osterode am Harz.

7) Acht Bücher von der Kirche. Von Dr. Th. Kliefoth. Erster Theil. Schwerin und Rostock. 1854.

*) a. a. O. S. 7 folgende §. 5. 6.

**) Nitzsch, Deutsche Zeitschrift 1852. N. 21. S. 165.

es giebt nur Eine unsichtbar sichtbare Kirche, und diese ist nicht die externa politia, die an der communio sacramentorum, der professio fidei, der subjectio sub legitimum pastorem erkennbar ist, sondern — die Gesammtheit der Getauften*), unabhängig von allen alten confessionellen Grenzbestimmungen, von Glauben oder Unglauben der Einzelnen.

Wäre dieser Begriff der richtige, so wären wir freilich in der glücklichen Lage, die bisherigen Klagen über die Discrepanzen zwischen Erscheinung und Idee der Kirche verstummen lassen und die von Seiten des Protestantismus so oft wiederholte Mahnung, an dem Entwicklungsproceß der christlichen Menschheit, welcher die Spannung zwischen beiden zu heben mitwirken soll, mitzuarbeiten, aufgeben zu können. Die Kirche, wie sie empirisch da ist, wäre gleich ihrem Begriff, die göttliche Stiftung und die irdische Verwirklichung fiele zusammen. Die una ecclesia catholica wäre bereits da, — in der irdischen Erscheinung**).

Wir bedauern aber nicht nur, wiederholen zu müssen, daß dieser Kirchenbegriff ein entschieden antiprotestantischer, sondern auch sagen zu müssen, daß derselbe ungleich schlechter sei als der römisch katholische.

Dieses Urtheil wird den Verfasser nicht irre machen; ist er doch seinen eigenen Aeußerungen zu folge auf den ersteren Theil unseres Satzes wenigstens gefaßt und tröstet sich mit der Zuversicht, seine Lehre sei die schriftmäßige und deßhalb die wahre Lutherische. Ob nun die Schriftmäßigkeit ihr zugesprochen werden könne, soll später durch eine ausführliche biblisch-dogmatische Untersuchung ermittelt werden. Daß aber eine Theorie nicht ohne Weiteres für lutherisch könne erklärt werden, wenn sie als schriftmäßig sich erweise, haben wir schon oben erklärt und müssen dasselbe hier nochmals bekennen. Wir behaupten aber weiter, daß diese Abweichung des Verfassers von der symbolischen Lehre in diesem Artikel eine so verhängnißvolle ist, daß alle die Heterodoxien, deren man die Vertreter der unirten Theologie oft und gern angeklagt

*) Der Verf. hat freilich S. 145 diese durch Delitzsch empfohlene Definition für unzureichend erklärt; allein da er selbst es unterlassen hat, eine umfassendere aufzustellen: so müssen wir doch zur Characteristik seiner Ansicht in der Kürze auf jene zurückgehen.

**) Die obigen Sätze sind allerdings nicht wörtlich in Münchmeyer's Schrift ausgesprochen; dieselben sollen aber auch nur unser Verständniß derselben aussprechen.

hat, im Vergleich mit dieser als geringfügig und unbedeutend erscheinen. Abschwächung des straff gespannten Lutherischen Dogmas, Verwischung der scharfen Linien, in welchen dasselbe gezeichnet, — das ist es, was man denjenigen vorgeworfen, welche durch Neutralisirung der confessionellen Differenzen die verheißene Fortbildung erzielen. Allein — so wenig wir in dem Falle sind, diese Vorwürfe entkräften zu können, so dürfen wir doch jenen die Anerkennung nicht versagen, daß ein klares evangelisches Bewußtsein ihnen beiwohne. Dagegen wird unsere confessionelle Theologie, leider müssen wir es in aller Bestimmtheit aussprechen, eben dieses in demselben Grade verdunkeln, in welchem sie verführt wird auf der Bahn fortzuschreiten, welche der Verfasser des uns zunächst beschäftigenden Buches eingeschlagen.

1. Münchmeyer ist aufrichtig genug, die Disharmonie der symbolischen Doctrin mit der seinigen zu bekennen. Aber er scheint sich zu beruhigen durch die Gewißheit, daß das, was die Definition der Kirche Betreffendes in der Augustana vorkomme, nicht den „eigentlichen Grund- und Hauptlehren zugehöre, in welchen niemals eine solche Differenz zwischen Schrift und Symbol zum Vorschein kommen könne", sondern zu den Hülfssätzen oder doch wenigstens zu denjenigen Formulirungen, in „welchen in der Entgegensetzung gegen die Römischen Irrthümer zu weit gegangen" sei. Ueberdies soll die Lutherische Lehre von dem Tauffacrament, wie sie in dem Catech. major vortragen ist, bereits die Prämissen dieses neuen Dogmas enthalten*) und so wäre denn das letztere nur eine durch die Uebermacht der Consequenz gewordene Umgestaltung des alten. Prüfen wir demnach zunächst das Verhältniß beider zu einander.

Wenn die Augustana Theil I. Artikel VII. Seite 11 die berühmte Erklärung giebt, die Ecclesia sei die congregatio Sanctorum und die Apologie Seite 144 dieselbe principaliter societas fidei et spiritus sancti nennt: so ist in diesen oft kritisirten und von gar Manchen, die nicht dazu berufen scheinen, emendirten Worten allerdings der Gegensatz gegen den Romanismus ausgesprochen, mit der schärfsten Präcision formulirt. Aber in dieser Entgegensetzung ist nicht blos ein Negatives, nicht blos eine Verläugnung eines Irrthums ausgesagt, sondern das eigenthümlich positive Wesen des Lutherischen Protestantismus hat

*) a. a. O. S. 164. 167.

sich in dieser Formel, — die freilich nicht sowohl eine wissenschaftliche Definition als eine Beschreibung ist, — also ausgeprägt, daß sie mit einer genügenderen, die gleich kurz wäre, kaum vertauscht werden kann. Es ist in derselben eine unendliche Fülle specifisch protestantischer Ideen, ja man kann sagen, ein ganzes Weltall von religiösen Erkenntnissen embryonisch beschlossen.

Die Kirche ist ihrem Begriffe oder ihrer begrifflichen Beschreibung nach nicht ein Kirchenthum, welches in seinem geschichtlichen Bestande in der Mannigfaltigkeit seiner Ordnungen und liturgischen Institutionen, diesem seinem gesammten historischen Habitus nach ausschließlich göttlicher Stiftung wäre; sie ist nicht ein Regnum, dem der Einzelne (actuell) eingegliedert werden könnte durch irgend welche Schmiegsamkeit an den Verfassungsverband, durch Unterwerfung unter die Auctorität des Amtes, auch nicht durch die communio sacramentorum, überhaupt nicht durch irgend welche in die Sichtbarkeit fallende Gebehrde und Ceremonie; sondern das energische Sein in der Kirche ist bedingt absoluter Weise durch das Erfülltsein mit dem spiritus sanctus, und dieser ist nur da, wo die fides ist. In diesem Sinne ist der Terminus principaliter gemeint, welcher nicht blos die Antithese gegen die externa monarchia des Romanismus accentuirt, sondern auch die Energie des Seins der Kirche und in der Kirche, den wunderbaren Punkt bezeichnet, wo die Gnadenmittel die göttliche Fülle, die denselben einwohnt, wirklich erschlossen, diese göttliche Kraft, welche sie ihrer Bestimmung nach üben söllen, in der That bewährt haben. Freilich sind Wort und Sacrament die schöpferischen Mächte, welche allein die sanctificatio ertheilen können, die principia primaria des Heiles; aber das Princip hat sich selbst nur erreicht in seiner Wirkung, in dem τέλος seiner Bestimmung; wenn gleich die Sacramente die Objectivität ihres göttlichen Seins nicht auswirken, nicht wie die causa in den effectus, so aufgehen in ihre Stiftungen: so ist doch unbedingt zu behaupten, daß die ächte, wirkliche Gliedschaft an der Kirche eben da beginnt, wo das Wort die fides erzeugt hat und diese das specifische Aufnahmegefäß des spiritus sanctus geworden ist. In Erwägung der Nothwendigkeit dieses göttlichen Effects nennt die Apologie der Augsburgischen Confession die Kirche selbst principaliter societas fidei et spiritus sancti.

Diese soc. ist freilich unsichtbar und Niemand ist in der Kirche, — wie auch immer über die Sichtbarkeit, deren Bedingungen und Nothwendigkeit mag geurtheilt werden — welcher nicht principiell durch spiritus und fides ein sanctus geworden ist; aber diese unsichtbare Glaubensgemeinschaft wirkt sich nothwendig aus in einer sichtbaren Bekenntnißgemeinschaft, wie zu sagen ist, wenn auf den idealen Begriff der Kirche im Ganzen gesehen wird.

Gerade diesen letzteren, nicht aber, wie Münchmeyer*) behauptet, die „unsichtbare Kirche" beschreibt die Augustana Art. VII.: Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Die von dem Verfasser vorgeschlagene Interpretation könnte nur dann sprachlich sich begründen, wenn der Text übersetzt werden könnte: Die Kirche als die Versammlung der Heiligen ist da, wo das Evangelium recht verkündigt, die Sacramente recht verwaltet werden, d. h. da, wo das Letztere geschieht, ist die Kirche als (unsichtbare) Versammlung der Heiligen vorauszusetzen. In diesem Falle würde zur begrifflichen Bestimmung nichts anderes gehören als die Worte congregatio sanctorum, die ja allerdings, abstract für sich betrachtet, unsichtbar ist. Es bedarf aber nicht einer weiteren Beweisführung, daß jene Uebersetzung unmöglich ist. Vielmehr ist nach der Augustana die Kirche diejenige Versammlung der Heiligen, in welcher ꝛc. und somit, wie wir wiederholen, gerade das ideelle Sein der Kirche beschrieben. Wäre die irdisch-empirische Kirche daher ihrem urbildlichen Schema entsprechend: so wäre sie gerade die in der sichtbaren Bekenntnißgemeinschaft sich vollkommen und rückhaltlos auswirkende (an sich) unsichtbare Glaubensgemeinschaft. Es könnte in diesem Falle nicht von einer „doppelten Kirche" die Rede sein, sondern Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit wären die zwei nothwendigen und einander deckenden Seiten Einer und derselben Kirche und diese wäre eben das, was Münchmeyer §. 15. S. 105—114 verlangt und der neutestamentliche Begriff der Kirche fordert. Dasselbe thut aber auch die Augsburgische Confession, wenn anders wahr ist, was wir behauptet haben, daß in der angezogenen Stelle eine begriffliche

*) a. a. O. S. 46.

Beschreibung der Kirche, dessen, was sie sein **soll** und **ideell** ist, anzuerkennen sei. In **dieser** Hinsicht sind also die Anklagen des Verfassers, der in jenen Worten schon die von vornherein der sichtbaren Kirche **entgegengesetzte unsichtbare** characterisirt findet, völlig **unberechtigt**. Sie sind dies freilich auch in anderer Hinsicht. Denn die Augustana ist nicht so glücklich, wie der Verfasser, dieses ideale Begriffsbild in den Verhältnissen der irdischen Welterxistenz ohne Weiteres als verwirklicht voraussetzen zu können. Im Gegentheil nach dem Urtheil dieser Confession haben sich diese beiden **Seiten** einer und derselben Kirche, die beiden Grundmomente ihres Begriffes also gegen einander gekehrt, es ist solch' eine **Spannung** beider gegen einander eingetreten, daß man in **ihrem Sinne** (denn sie selbst spricht von der ecclesia visibilis und invisibilis als zwei Kirchen nicht ausdrücklich) allerdings von **zwei Kirchen** reden kann. Und gerade dies ist es ja, was Münchmeyer beklagt. Suchen wir aber vor Allem das rechte Verständniß dieser Unterscheidung zu ermitteln.

Existirte die Kirche in der **urbildlichen** Weise, die ihre Bestimmung ist, so würde die congregatio sanctorum in einer von ihr selbst erschaffenen, ihr vollkommen **homogenen Leiblichkeit** also sich versichtbaren, daß diese das lebendige Fluidum ihres Glaubenslebens **plastisch verkörperte**. Dieses ihr *σῶμα* wäre die ausdrucksvolle Offenbarung des, so zu sagen **psychischen Organismus**, welcher die congregatio sanctorum, abstract aufgefaßt, ist, in dem Grade, daß diese letztere ihrem gesammten Gliederbau nach sich in jenem *σῶμα* **articulirte**.

Die Kirche **wäre** somit das, was Paulus in jenen Stellen, wo er sie als *σῶμα Κυρίου* feiert, **begrifflich** von ihr aussagt (worüber unten*) ein Mehreres). Allerdings würde, auch wenn wir jenen Zustand der Vollendung uns veranschaulichen wollten, das zugestanden werden müssen, daß diese absolute Manifestation der Glaubensgemeinschaft in der Bekenntnißgemeinschaft, die unbedingte Congruenz des Glaubens und Bekennens nur Gottes Auge offenbar sein würde. Denn ob das Bekennen wirklich ein von dem Glauben ganz durchwirktes, durch und durch gezeugt sei von diesem letzteren, ob also alle einzelnen confitentes in Wahrheit dieses seien, darüber wäre ein untrüglich **menschliches** Urtheil nicht mög-

*) Vergl. Löhe a. a. O. S. 5.

lich. Aber es wäre diese übrigbleibende Unsichtbarkeit doch nur eine Seite und zwar die nothwendige, durch den Begriff selbst geforderte eine Seite der einen Kirche*). Die Augustana erkennt nun an, daß diese Kirche in dieser normalen Weise der Existenz nicht vorhanden sei in den geschichtlichen Weltverhältnissen (ob diese Anerkennung ein Mangel ihrer Erkenntnisse sei, darüber sogleich); daß vielmehr das sichtbare Kirchenthum nicht als plastische Versichtbarung der societas fidei et spiritus sancti könne angesehen werden. Vielmehr sind nach ihrer Meinung offenbar jene bezeichneten zwei Seiten in gewissem Sinn zu zwei Kirchen auseinandergeschlagen, und es ist thöricht, — unter Voraussetzung wenigstens einer Mißverständnisse abwehrenden Erklärung, — diesen Terminus als einen unprotestantischen abzuweisen. Die empirisch sichtbare leibliche Kirche ist nicht die der unsichtbaren Kirche homogene und normale Leiblichkeit, sondern vielmehr das Gewand, welches diese verhüllt; nicht überall da, wo nach menschlicher Ansicht Bekenner sind, sind auch fideles; nicht überall da, wo ein sichtbares, durch seine Zugehörigkeit zur Be-

*) Münchmeyer, das Dogma von der unsichtbaren Kirche S. 99—101 hat in seiner Kritik der Höfling'schen Bestimmungen über sichtbare und unsichtbare Kirche namentlich dies rügen zu müssen geglaubt, daß in denselben eine nicht blos begriffliche, sondern auch zeitliche Priorität der letzteren ausgesagt, die sichtbare Kirche nicht in demselben Grade wie die unsichtbare, sondern nur ihrem Wesen und Begriffe nach göttlich gestiftet genannt werde; während er selbst von einer von dem Herrn gestifteten unconstituirten Gesellschaft redet. Indessen jene von Höfling geforderte Constituirung ist nichts anderes, als das sichtbare Hervortreten der congregatio sanctorum, und dieses erscheinende Hervortreten, das Sein einer gläubigen Gesammtheit in dieser sichtbaren Welt ist niemals ohne irgend welche Organisation, die allerdings so elementarisch und dürftig sein kann, daß sie als gar keine von einem anderen Standpunkte aus kann bezeichnet werden. (Vergl. darüber unsere Auseinandersetzung unten im zweiten Abschnitt.) Daß aber der Verf. mit der von dem trefflichen Höfling behaupteten Nothwendigkeit der Constituirung, mit der „göttlichen Anstiftung der Mittel" zu derselben nicht zufrieden, vielmehr die von dem Herrn herrührende Stiftung einer festen Form ihrer Sichtbarkeit lehrt, daß ihm die gottmenschliche Stiftung der Kirche eins zu sein scheint mit der Schöpfung eines künstlichen Organismus von Verfassungsformen, das beklagen wir eben; denn diese Anschauung ist eine unprotestantische. Der Verf. scheint aber einmal den Terminus göttliche Stiftung der Kirche nur im katholischen Sinne verstehen zu können; wo nicht ein gesetzliches, alle menschliche Entwickelung unterdrückendes Aufrichten einer positiven Satzung anerkannt wird: da scheint ihm Alles spiritualistisch verflüchtigt.

kenntniß- und Verfassungsgemeinschaft erkennbares Gemeindeglied vorhanden, ist auch ein Glied der Kirche; sondern ein membrum mortuum, d. h. kein ächtes Glied, wird mit dem normalen Maßstabe der religiöse Werth desselben gemessen. Kurz, es ist ein ungeheurer Ueberschuß*) von Sichtbarkeit im Vergleich mit der spirituellen Masse der unsichtbaren fides da, ein den sonstigen menschlichen Verhältnissen angepaßter, durch die Macht der Institution zusammengehaltener sichtbarer Organismus, welcher ein verhältnißmäßig selbständiges Dasein hat, und in seinen regulären Ordnungen sich bewegt, während dagegen die congregatio sanctorum, (deren einzelne Glieder alle auch Glieder jenes Organismus der sichtbaren Bekenntnißgemeinde sind, aber doch in dieser Geschlossenheit, als congregatio sich nicht kenntlich gemacht, nicht losgeschälet haben von der sie verbergenden, umhüllenden Masse,) nur wohnt in diesem weiten Gehäuse, als eine den Menschen unsichtbare. Diese unsichtbare Kirche ist allerdings in der empirisch sichtbaren; sie wird ernährt durch das Wort und Sacrament, welches in den Gottesdiensten jener sichtbaren Kirche gespendet wird; sie oder vielmehr ihre einzelnen Glieder werden durch die Macht der Nothwendigkeit, welche in dem Glauben wirksam ist, getrieben die Confession jenes sichtbaren Kirchenthums zu bekennen. Aber dennoch ist dieselbe eine von diesen wieder verschiedene, in der ihr eigenthümlichen Freiheit sich bewegende Congregation, durch denselben heiligen Geist bewegt, aber nicht durch sichtbare Communicationsmittel zusammengehalten, eine Kirche in der Kirche.

Die empirisch sichtbare Kirche und die unsichtbare sind also im Sinne der Augustana zwei verschiedene Kirchen; sie sind es auch nicht. Sie sind es nicht, wenn der bejahende Satz so sollte verstanden werden, daß auf ein, so zu sagen, räumliches Außereinanderbestehen, geschlossen würde; sie existiren nicht wie die Katholische und Lutherische Kirche nebeneinander, sondern die eine vielmehr in der andern; sie sind sich nicht undurchdringlich, sondern die unsichtbare ist das sporadische Element, welches die sichtbare durchwirkt. Sie sind zwei Kirchen; denn einmal wird Kirche genannt jener verfassungsmäßige Complex von Gemeinden, jenes äußere Kirchenthum; zweitens die nur Gott sicht-

*) Vergl. Hofmann, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Juli-Heft 1848. S. 48.

bare, auch als Bekenntnißgemeinschaft erkennbare congregatio sanctorum. Sie sind zwei Kirchen; denn sie sind relativ außereinander; sie sind denselben Gnadenmitteln unterstellt, und doch ist das Getriebe des Lebens der Glieder der einen und das der Glieder der anderen ein verschiedenes. Die fideles, von der unsichtbaren fides durchglühet, drücken diese und damit ihr eigenes Selbst in dem Bekenntnisse aus. Die hypocritae machen sich sichtbar als Kirchenglieder durch das Wiederholen desselben Bekenntnisses; aber bei ihnen hat sich das normale Verhältniß von Glauben und Bekennen geradezu verkehrt: das Bekenntniß ist nicht das Zweite, sondern das Erste; nicht ihr Erzeugniß ist dasselbe, sondern ein unter dem Scheine der eigensten Hervorbringung usurpirtes fremdes Product.

So die Anschauung der Augsburgischen Confession. Aber wie? Hat denn der Herr zwei Kirchen gestiftet? hat der Apostolische Lehrbegriff zwei Bilder des Einen *σῶμα* gezeichnet? Ist denn Christus selbst in zwei zertheilt? Mit nichten. Aber die Confession ist auch nicht in Verlegenheit, diese Läugnung und die Begehung jener eben erörterten Incongruenz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gleicherweise auszusprechen.

2. Wir selbst sind dies ebensowenig. Münchmeyer hat S. 113, 119. den kaum nöthigen Beweis zu führen gesucht, daß das Neue Testament einen Dualismus von Kirchen nicht kenne; oder wie wir lieber sagen würden, daß der Apostolische Begriff der Kirche diese nicht als eine Zweiheit, sondern als eine Einheit, als eine solche bestimme, an der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit nur zwei Seiten sind. Am klarsten wird dies allerdings in jenen herrlichen, vielbesprochenen Paulinischen Stellen, wo die Kirche als das *σῶμα τοῦ κυρίου* gefeiert wird*).

Das Verständniß dieses Realbildes wird theils erschwert, theils freilich auch erleichtert dadurch, daß bei der Ausführung und Zeichnung desselben die Züge eines anderen, nämlich des eines im Werden begriffenen Baues einerseits mithineinspielen, andererseits freilich beide Vergleichungen nebeneinander gebraucht werden. Die Schwierigkeit ist anzuerkennen, insofern auf den ersten Blick die Einheit und Consequenz der Comparation gestört scheint; Erleichterung dagegen wird geboten, insofern als ein

*) 1. Corinth. XII. 12. VI. 15. X. 16. 17. Röm. XII. 4—6. Ephes. IV. 4. 5. II. 19, 22. I. 22. 23. Col. I. 19. II. 9.

Moment, welches in der Gesammtanschauung von der Kirche als dem Leibe des Herrn nicht gehörig markirt ist, seiner Bedeutung nach in dem zweiten Realbilde um so nachdrücklicher betont wird. In denjenigen Stellen, welche von dem σῶμα τοῦ κυρίου ausschließlich handeln, wird mehr der einheitliche Organismus, der sympathetische Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen, in den die οἰκοδομή beschreibenden dagegen das noch Werdende, das der Vollendung erst sich Annähernde in Betracht gezogen. Indessen werden beide Anschauungen ausgeglichen von Paulus selbst. Die οἰκοδομή wird von dem Apostel als eine lebendige begriffen, als eine solche, in welcher und zu welcher die einzelnen Steine selbstthätig mitwirken; andererseits das σῶμα als ein nicht blos sich bewegendes, sondern als ein im lebendigen Wachsthum begriffenes vorgestellt und dieses letztere nicht blos ausgesagt von dem σῶμα im Ganzen, sondern auch von den einzelnen μέλη. Beide Anschauungen sind zusammengefaßt in der Aussage, der Leib des Herrn sei ein sich erbauender. Das σῶμα ist eine οἰκοδομή, sofern dasselbe in der Erbauung seiner selbst sich entwickelt; die οἰκοδομή ein σῶμα, sofern sie ein in lebendiger Gliederung sich darstellendes System ist.

Wird nun die Kirche als σῶμα anerkannt und begriffen, so wird sie damit allerdings nicht characterisirt als ein erscheinungsloses, unsichtbares Wesen; unmöglich kann mit diesem bedeutungsvollen Namen bezeichnet werden die protestantische unsichtbare Kirche. Allerdings ist Christus das Haupt; aber in dem irdisch-menschlichen σῶμα wenigstens scheint die Verbindung jedes einzelnen Gliedes mit dem Haupte nicht herzustellen ohne die Verbindung, die Gemeinschaft der einzelnen Glieder untereinander. Es findet allerdings ein sympathetischer Zusammenhang statt zwischen dem Haupte und den einzelnen Gliedern; aber jedenfalls existirt jenes σῶμα doch überhaupt nicht ohne das lebendige Ineinandergreifen der Glieder. Ebensowenig also kann das σῶμα, welches die Kirche ist, ohne eine Gemeinschaft der μέλη unter einander bestehen, und diese ist eben nicht zu denken ohne ein auch in die Sichtbarkeit fallendes Zusammenleben und Zusammenwirken. Eine Gegenseitigkeit der Handreichung der einzelnen Glieder nach dem Maße ihrer Kraft — wie ist sie möglich, abgesehen von auch sichtbaren Communicationsmitteln? — Und Christus ist freilich das Haupt, von der einen Seite betrachtet,

unsichtbar; aber derselbe ist doch seit der Erhöhung nach neutestamentlicher Lehre nicht zum *πνεῦμα* verflüchtigt; er ist nicht blos caput spirituale, sondern caput homogeneum vermöge seiner uns verbrüderten, auch in der Verklärung leibhaftigen Menschheit*), und Niemand kommt zu ihm anders, als durch Darreichung des Leibes des Wortes, dem er selbst, der Historische, sich eingezeichnet und eingeprägt.

Das ist also gewiß, daß nach Anschauung des Apostels der Kirche eine Seite der Sichtbarkeit zukommt, nicht in blos accidenteller, sondern in nothwendiger Weise. Aber ebenso sicher ist's freilich auch, daß Paulus weder ein lediglich oder primärer Weise nur in der Sichtbarkeit existirendes Gerüst verfassungsmäßiger Institutionen, einen Organismus hierarchischer Auctoritäten, in dessen Verband lebend der Einzelne unfehlbar ein *μέλος* jenes *σῶμα* wäre, mit diesem Namen kann bezeichnet, noch die Gliedschaft an jenem herrlichen *σῶμα* da könne anerkannt haben, wo kein Leben, wo das Leben der *πίστις* noch nicht ist**). Gegen beides spricht alles das, was Paulus über das *κρατεῖν τὴν κεφαλὴν* der einzelnen Glieder sagt (Coloss. II., 19.) d. i. über die unmittelbare Verkettung der einzelnen Gläubigen (nicht Getauften) mit Christo, über das verhältnißmäßig selbständige Mitwirken, über das Wachsthum eben dieser einzelnen *μέλη*, über die ganze Fülle innerer Erlebnisse sagt, welche er in jedem *μέλος* jenes *σῶμα* voraussetzt.

Wenn Ephes. IV. 16. von der *ἐνέργεια* die Rede ist, welche *ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους* zu üben und ohne welche die *αὔξησις τοῦ σώματος* nicht zu Stande komme, so ist selbstverständlich in jedem *μέρος* oder *μέλος* die *πίστις* als bereits vorhanden gedacht, und wo dieselbe nicht ist, die Gliedschaft nicht zugestanden. Denn daß jene *ἐνέργεια* eben nur eine der *πίστις* als Subjecte angehörende sein könne nach dieses Apostels Lehre, das bedarf doch wohl nicht erst der überzeugenden Beweisführung? — Wenn Ephes. IV. 15. die Aufforderung *αὐξήσωμεν* sich findet, so wird ebensowohl eine Anspannung der Kraft als möglich angenommen, als jedem einzelnen *μέλος* zugemuthet.

*) Stier, Die Gemeinde in Christo Th. I. S. 196.

**) Die ausführende Erörterung dieses letzteren Punktes geben wir unten. Vergl. mit unserer Doctrin Jul. Köstlin, das Wesen der Kirche, beleuchtet nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments. Stuttgart 1854. S. 71.

Ebenso ist das ganze zwölfte Kapitel des ersten Briefes an die Korinther der deutlichste Beweis, daß der Apostel alle Glieder des σῶμα Χριστοῦ als erfüllt von dem in ihnen pulsirenden Leben der πίστις, als neue, wiedergeborene Persönlichkeiten voraussetzt, und dieselben als so gestimmt ansieht nicht lediglich in Folge einer göttlichen Setzung (1. Corinth. XII. 17), sondern auch eines receptiven menschlichen Thuns, oder, wie wir lieber sagen, einer menschlichen Entscheidungsthat. Wenn 1. Corinth. XII. 26. eine wesentliche Sympathie aller μέλη aussagt, kann dieselbe von irgend einem anderen Wesen im Himmel und auf Erden empfunden werden, als von der einzigen πίστις, dem durch die πίστις durchdrungenen Bewußtsein? Und ist das κρατεῖν τὴν κεφαλὴν Col. II. 19. anderes zu leisten, als durch das πιστεύειν*)?

Das also dürfte unzweifelhaft sein, daß der Begriff der Kirche, wie der Apostel denselben in jenem Realbilde gezeichnet hat, ein der einen Seite nach sichtbarer, der anderen Seite nach unsichtbarer Organismus ist, dem der Einzelne nur eingegliedert ist, wenn ihm das Gnadenleben nicht blos dargeboten wird, nicht blos anhaftet, sondern in dem innersten Focus seines Personlebens pulsirt, wenn das Blut der πίστις denselben durchfeuert. Aber eben so unläugbar ist es, daß diese so characterisirte einheitliche Kirche in der empirischen Wirklichkeit nicht existirt, auch in der apostolischen Zeit nicht existirt hat in dieser normalen Daseinsweise.

Einer der hauptsächlichsten Irrthümer Münchmeyer's scheint mir nun aber der zu sein, daß er zwischen dem apostolischen Begriffe der Kirche und der Existenzweise der letzteren in der apo-

*) Gerade dies κρατεῖν τὴν κεφαλὴν ist beweisend für das Recht der protestantischen Anschauung von einem unmittelbaren Verhältniß des priesterlichen Bewußtseins der Gläubigen zu dem Einen Hohenpriester. Vergl. Jul. Köstlin a. a. O. S. 70: — „Für's zweite wirken, indem jeder Einzelne durch's Wort berufen wird, bei der Verbindung jedes einzelnen Gläubigen mit Christus, obgleich sie unmittelbares Werk des Geistes ist, doch andere Gläubige mit; diese Verbindung ferner ist selbst auch schon eine Verbindung mit allen Andern zur Gemeinschaft der Glieder; sie, die Verbindung mit dem Haupte, wird endlich nur erhalten und gefördert eben in solcher Gemeinschaft (Epheser IV. 16). Nur darf dies wieder nicht so vorgestellt werden, als ob jedes einzelne Glied von dem Haupte durch den Leib getrennt und ihm vom Haupte nicht unmittelbar, sondern erst durch einen solchen Leib die Kräfte und Triebe des Lebens zufließen könnten."

stolischen Zeit nicht gehörig unterscheidet; namentlich aber von dem Lutherischen Bekenntniß, wie von den Lutherischen Dogmatikern fordert, beide sollten jenen apostolischen Begriff (den die Augustana ja sehr wohl kennt) in den dermaligen Weltzuständen als seiend nachweisen, und weiter, daß er der Meinung ist, aus der gottmenschlichen Stiftung der Einen Kirche folge, daß dieselbe in ihrer geschichtlichen Gestaltung unbedingt die Spuren dieses Stiftungsactes an sich tragen müsse.

Dergleichen unberechtigte Forderungen ergeben sich nun allerdings aus der Einen fundamentalen Verkennung des zweiten, an Kraft ungeheuren Factors bei dem Zustandekommen der Kirche, der menschlichen Freiheit (deren Unterschätzung die Hauptquelle aller Verirrungen des Verfassers ist). Indessen soll hier zunächst nur eine der verhängnißvollen Consequenzen beleuchtet und widerlegt werden, die aus der Verkennung des Wesens und der Tragweite desselben fließen.

Der Verfasser scheint der Ansicht zu sein oder vielmehr er ist dies nach den Aeußerungen in den entscheidenden Hauptstellen seiner Schrift in der That, daß die Kirche als wirklich bestehende zu denken sei lediglich unter Voraussetzung des Geschehens göttlicher Machtacte. Offenbar ist überall in seinen positiven Erörterungen sowohl als in den Kritiken die menschliche Persönlichkeit ganz und gar außer Rechnung geblieben; wenn nur getauft wird, so ist ja die Kirche schon da. Vielmehr ist aber zu sagen, daß dann nur die Bedingungen gegeben, die schöpferischen Anfänge gesetzt sind, die Kirche allerdings ermöglicht, aber noch nicht wirklich ist. Denn die Kirche kann nicht physisch hervorgebracht, nicht nach der Weise des natürlichen Seins causirt werden; sondern weil sie da gar noch nicht ist, wo in dem πνεῦμα gesalbte Persönlichkeiten nicht sind und diese, wie auch immer die Wirkungskräftigkeit der Gnadenmittel angespannt sein möge, doch niemals lediglich können causirt werden, sondern nur erstehen können durch die Selbstbewegung ihrer Freiheit, durch eine subjective Mitthat: so ist die Kirche als nicht blos ermöglichte, sondern ausgewirkte Glaubensgemeinschaft nur zu begreifen durch die Rücksicht auf diesen subjectiven Factor. Selbst Gott der Herr in seiner Allmacht kann den Defect dieses zweiten Factors nicht ersetzen.*)

*) In der Menschheit soll die Kirche gestiftet, das Reich Gottes ver-

Die Persönlichkeit kann nicht geschaffen, nicht hergestellt werden wie ein Gestein, noch viel weniger kann man von derselben absehen, wo es sich handelt um das Verwirklichen des Seins der Kirche in der Menschheit, um die wesentliche Immanenz derselben in ihr. In der Menschheit ist (dieses Sein im actuellen Sinne genommen) aber eben nichts, was sie nicht kraft der Freiheit sich assimilirt, was als ein Seiendes sie nicht zum Werdenden verwandelt, in dem Proceß ihres Selbstbewußtseins mit sich vermählt hat. Demnach kann auch nicht die Rede sein von der Realität der Kirche, so lange nur die göttlichen schöpferischen Ansätze, die übermenschlichen Stiftungsacte als seiend einseitig in's Auge gefaßt werden; denn selbst die Gesammtheit der himmlischen Strömungen, welche aus Wort und Sacrament sich ergießen, können verständiger Weise noch nicht Kirche genannt werden, sondern diese ist erst da in demselben Momente, wo die corda in der fides durchfluthet werden von denselben, wo begeistete Persönlichkeiten erstanden sind.

Darum, weil die Freiheit auch ein nothwendiger Hebel ist bei dem Zustandekommen der Kirche, (auf welchen Punkt, den wir absichtlich hier noch nicht völlig erledigen, wir unten wieder zurückkommen werden), und sie, selbst in dem Fall einer völlig normalen Entwickelung, derselben auch ihren menschlichen Stempel aufdrücken würde: ist es völlig verfehlt, eine Begriffsbestimmung der Kirche zu wählen, welche nur den göttlichen Factor zeichnet; ebenso ungerecht aber auch, gegen diejenigen Anklagen zu erheben, welche, eben weil sie den von jenem selbst geforderten menschlichen Factor in seiner Bedeutsamkeit zu würdigen verstehen, das Sein der Kirche, wie sie es begrifflich ausprägen, in der empirischen Wirklichkeit nicht nachzuweisen vermögen.

Ist es denn möglich, die Freiheit zu bewältigen durch die Macht der Erkenntniß, die geschichtliche Evolution zu lenken durch den Schematismus des Begriffs? — Gerade das Dogma von der Kirche hat unter allen das Eigenthümliche, daß die begrifflichen Bestimmungen reiner sein können, als das Object, auf welches sie sich beziehen, in seiner geschichtlichen Existenz ist. Bei der

wirklich werden. Gerade deßhalb weil in diese die Fülle göttlicher Gaben und Güter nicht ausgeschüttet, sondern von derselben nur angeeignet werden kann, verläuft der Prozeß der Geschichte der vorchristlichen Offenbarung, wie der Kirche.

Exposition der übrigen Dogmen, z. B. bei der der Trinitätslehre, ist das Object, d. h. die trinitarische Natur Gottes ein Größeres, als das dogmatische Begriffsbild; aller Zuversicht ungeachtet, welche das wissenschaftliche Erkennen beseelen mag, ist doch die Ueberschwänglichkeit dieses Objects im Vergleich zu den erkenntnißmäßigen Bestimmungen nicht zu läugnen. Hinsichtlich des Dogma's von der Kirche ist gerade das Umgekehrte möglich: da kann der ideale Begriff erhabener sein, als die empirische Realität des Objects, das Schema der begrifflichen Erkenntniß als glänzende Lichtgestalt dem empirischen Kirchenthume gegenüberstehen. Freilich entsteht auf diese Weise eine Discrepanz zwischen dem begrifflichen und geschichtlichen Sein; aber diese ist nicht durch die Wissenschaft verschuldet, auch nicht durch sie zu heben; denn die empirische Kirche ist eben eine aus dem Zusammenwirken des unwandelbaren göttlichen Factors und des wandelbaren, in Sünde und Irrthum abirrenden menschlichen Factors erstandene Mischgestalt, nicht eine lediglich göttliche Stiftung; und keinerlei Kraftanstrengung des theoretischen Erkennens vermag hier hülfreich zu sein. Es wäre nur eine Restauration der antiken Denkweise, wenn man hoffte, durch das theoretische Erkennen die Geschichte zu bändigen, die Erlösung zu vollenden durch das Wissen. Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerer Gebehrde; es kommt auch nicht, setzen wir hinzu, durch die excentrische Anspannung des Erkennens. Nur die durch göttliche Katharsis gereinigte Freiheit, die keine Macht des Denkens zu bestimmen vermag, kann in Kraft himmlischer Schickungen die Heteronomie zwischen Theorie und Praxis heben.

Es ist daher völlig unbegreiflich, wie Schenkel*) den „Grundirrthum der Lutherischen Anschauung (= des Lehrbegriffs von der Kirche) darin zu erkennen erklärt, daß die Kirche Luthers im Leben nicht realisirbar, d. h. einseitig ideal sei." Gerade der Lehrbegriff, — der sich allerdings, sehen wir auf Luthers eigene Entwickelung, bekanntlich stückweise und mit Betonung bald des einen, bald des andern Moments aufgebaut, — hat sich mit den wirklichen Verhältnissen auseinandergesetzt dadurch, daß er nicht in Selbsttäuschung befangen, die Idealität seiner Bestimmungen herabgedrückt oder herabgestimmt hat, um nur unter allen Umständen dieses Sein des Begriffs in der Wirklichkeit nachzu-

*) Das Wesen des Protestantismus Th. III. S. 133.

weisen. Vielmehr aufrecht hat er sich erhalten gegenüber den Ansprüchen, welche empirische Kirchen erhoben auf die unbedingte Verwirklichung jener Idealität, — und doch das reale Sein der Kirche in den dermaligen Weltzuständen anzuerkennen die Möglichkeit gegeben.

Christus hat die Kirche gestiftet. Aus diesem fundamentalen Satz ergiebt sich die Folgerung ohne Weiteres, daß sie in der Welt existiren und diese Existenzweise aufgezeigt werden müsse.

Das apostolische Wort hat andererseits freilich nicht eine begriffliche Theorie im hergebrachten Sinne des Wortes, sondern eine diese erst ermöglichende Anschauung von dem (idealen) Sein der Kirche uns enthüllt, eine ebenso bestimmte als im Glanze der Verklärung leuchtende.

Wenn nun Beides feststeht und weiter dem kritischen Blicke des Protestantismus die Thatsache nicht verborgen bleiben kann, daß jenes *σῶμα τοῦ κυρίου*, auf welches Paulus seinen Hymnus angestimmt, in einem sichtbaren empirischen Kirchenwesen nicht vorhanden ist; und wenn endlich die Zuversicht auf die Macht und Unzerstörbarkeit der unwandelbaren Gnadenstiftungen nicht erschüttert werden soll und kann: was bleibt da anders übrig, als ein Auseinandergehen des Seins der Idee und des Seins der Erscheinung zuzugestehen? — Oder ist dieses Zugeständniß etwa ein Zeugniß der Ohnmacht des wissenschaftlichen Erkennens? — So wenig, daß dasselbe vielmehr gerade bei diesem Dogma im Stande ist, die der Wissenschaft genügende Erklärung zu geben, sofern sie die ungeheure Tragweite der wirksamen Kraft jenes mächtigen Factors, von welchem bisher die Rede war, und ohne dessen Wirken die Kirche actuell nun einmal nicht ist, in Anschlag bringt.*) Die Kirche ist gestiftet; darum muß sie sein. Die Kirche ist nicht ohne, sondern vielmehr in menschlichen Persönlichkeiten; nur in der Herstellung eines Correlat-

*) Vergl. die treffenden Worte Hofmanns in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge. XVI. Band. Juli-Heft 1848. S. 43. Ist nicht jedes (?) Dogma dadurch Mysterium, daß es in seinen Gründen eine ungelösete Doppelseitigkeit aufzeigt, welche die menschliche Wissenschaft, je tiefer sie eindringt, desto weiter zurückdrängen, nicht aber aufheben kann? Eine Doppelseitigkeit, die nicht aus der Duplicität des göttlichen und des menschlichen Factors, aber aus der jetzigen Beschaffenheit des einen, nämlich des menschlichen, kommt. Gilt dies für die anderen Dogmen, wie viel mehr für das letzte, das Ganze in sich beschließende Dogma von der Kirche, in dem beide Factoren in ihrem vollen Gewichte, in ihrer umfassendsten Bezogenheit auf einander erscheinen.

Verhältnisses göttlichen Stiftens und menschlichen Aneignens ist sie wirklich. Folglich ist jene in der persönlichen Freiheit begründete Spannung des menschlichen Factors gegen den göttlichen möglich und wie die Erfahrung zeigt wirklich. Soll nun die durch diese Sprödigkeit der einen der hier producirenden Kräfte entstandene Incongruenz dem Kirchenbegriff als Fehler aufgebürdet werden? Oder hat dieser nicht vielmehr sich zu behaupten in seiner Idealität und nur so elastisch sich zu erhalten, daß die empirischen Verhältnisse von ihm irgendwie können umspannt werden? Für das Letztere hat das lutherische Dogma Sorge getragen durch die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Dieselbe rettet einmal den Glauben an die ihr Ziel nothwendig erreichenden göttlichen Gnadenstiftungen, an die Existenz der Kirche Christi auf Erden, an das Vorhandensein eines Leibes des Herrn. Sie wehrt zweitens den Abfall des Dogmas von der Normalität der begrifflichen Construction ab; der Lutherische Protestantismus ist nicht so leichtsinnig,*) um das Sein der Kirche den Sinnen wahrnehmbar machen zu wollen, die Farben seines reinen Bildes zu dämpfen und ein mit allem Schmutz der Sünde und des Irrthums behaftetes, die verblaßten Züge jenes ersteren an sich tragendes sichtbares Kirchenthum für die wirkliche Daseinsweise der Kirche zu halten. Aber er ist auch nicht so einseitig, von der Gesammtheit der Momente abzusehen, welche der Seite der Subjectivität und Persönlichkeit zugehören, alles das, was man als Correlata zu den göttlichen Stiftungsacten von der apostolischen Zeit an zu fordern gewohnt gewesen, bei Seite zu lassen, die Vorstellung von der Kirche als einer Gemeinschaft, einer communio gänzlich aufzugeben und dieselbe aus einem Organismus umzudeuten in den Complex göttlicher Macht- und Gnadenacte,**) wie dies von Delitzsch

*) Vergl. Jul. Müller, Ueber unsichtbare Kirche. Deutsche Zeitschrift 1850. No. 4. S. 30.

**) Hofmann, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. August- und September-Heft 1848, S. 75. Der Begriff der Kirche, so objectiv an sich ohne Anerkennung der menschlichen Seite, ist ein völlig unlebendiger und bewegungsloser und bleibt, abgesehen vom Glauben und seinem Lebensproceß, was er ist, die Gemeinschaft der Getauften. Vergl. Nitzsch, Deutsche Zeitschrift 1852. N. 22. In der That, die Kirche existirt noch gar nicht oder nur in der falschen, begriffswidrigen Weise, wo die objectiven Grundbestandtheile sich ihr subjectiv Homogenes, die gläubige Gemeinde noch nicht erwirkt

jedenfalls geschehen ist, von Münchmeyer gemäß der Consequenz seines Grundgedankens geschehen müßte.

---

3. Oder ist die Gesammtheit der Getauften in der Unterschiedslosigkeit der todten Glieder und der lebendigen, und abgesehen von allem Verfassungs- und Bekenntnißverband eine Gemeinschaft, eine sichtbare Gemeinschaft? —

Wo bisher von Kirche die Rede gewesen ist, da hat man bis auf Delitzsch*) und Münchmeyer, so weit auch sonst die confessionellen Tendenzen auseinandergingen, doch von deren Begriff den einer irgendwie gearteten societas, communio nicht zu sondern vermocht; ja thatsächlich hat sich eine Definition der Kirche, die obenerwähnten Ausnahmen abgerechnet, gar nicht zu Stande bringen können, ohne diese Wörter zu gebrauchen. Nun ist freilich eine eigentliche Definition der Kirche von dem Letztgenannten, wie wir bereits beklagt haben, nicht aufgestellt**); aber wir müssen wiederholen, daß sie ihm, halten wir an den besonders betonten Bestimmungen seiner Schrift fest und sehen ab von dem S. 153 und dem S. 99, 100, 101 über das Amt Gesagten, — worauf wir sofort wieder zurückkommen werden — nichts anderes sein kann, als die Gesammtheit der Getauften. Bleiben wir nun vorläufig bei dieser Beschreibung oder Definition stehen: so ist allerdings nicht einzusehen, in wiefern diese Gesammtheit sichtbar und inwiefern sie Gemeinschaft sei. Von Delitzsch***) namentlich ist das Getauftsein schon um deßwillen außerordentlich geschätzt, weil dasselbe die untrügliche Zugehörigkeit zur Kirche declarire, die nach seiner Lehre nur die eine unsichtbar sichtbare ist. Aber, fragen wir, können denn diese unzählig vielen

haben, wogegen sie ganz gewiß dabei sind, wenn die Gemeinschaft der Gläubigen vorhanden ist. — Kein Gnadenmittel wirkt, so lange es nicht zeitlich, räumlich, geschichtlich in Bewegung gesetzt, persönlich gebraucht und mitgetheilt wird. — Daß dieses geschieht und zu geschehen nicht aufhört, davon ist allerdings Christus und der heilige Geist Grundursache; aber außerhalb der erleuchteten oder geheiligten Persönlichkeit und ohne diese Mittelursache cessirt entweder der Proceß noch, — denn zauberische und mechanische Wirkungen verschmäht der Herr, — oder er alterirt sich in dem Grade, daß nicht mehr von christlichem Kirchenthum die Rede sein kann.

*) Vier Bücher von der Kirche. Seitenstück zu Löhe's Drei Büchern von der Kirche. Dresden 1847.

**) S. oben S. 10 ff.

***) a. a. O. S. 32.

Getauften als Getaufte gesehen werden? Allerdings möglicher Weise vermöchte ich eine übergroße Anzahl von Individuen zu sehen; daß sie aber getauft und somit Glieder am Leibe Christi sind, das ist doch eben nicht zu sehen, wie Münchmeyer S. 152 zu behaupten scheint, sondern lediglich auf Grund der fides historica zu glauben; und dieser Glaube, der nur das Fürwahrhalten einer Versicherung ist, hat mit dem specifisch religiösen, was hoffentlich nicht bewiesen zu werden braucht, eben nichts gemein. Entscheidet also lediglich das Getauftsein über die Gliedschaft an der Kirche, so ist wenigstens nicht zu begreifen, wie das als ein Vorzug dieses verbesserten Kirchenbegriffs kann betrachtet und gepriesen werden, — daß man diese Gliedschaft sehen könne. Und noch weniger sind diese unendlich vielen Einzelnen, die da getauft sind, an sich schon eine Gemeinschaft, eine Versammlung, weder eine sichtbare, noch eine unsichtbare; sondern durch den Zusatz „Versammlung", den der Verf. S. 153 macht, wird der anfängliche Begriff, der ihm wenigstens vorgeschwebt, eben ein bedeutend anderer. Das Versammeltsein, die Gemeinsamkeit, welche a. a. O. von den Kirchengliedern ausgesagt wird, ist nicht ein aus dem Grundgedanken, welcher die Kirche als die Gesammtheit der Getauften bestimmen müßte, nothwendig Folgendes, nicht ein darin schon Begründetes, sondern ein wesentlich neues Moment. Der Verfasser hat daher nur die Wahl, den von ihm so besonders betonten Satz von der Taufe zur Geltung zu bringen, also die Vollzahl der Getauften dem Begriffe der Kirche gleichzusetzen und somit alle und jede persönliche communio der Glieder untereinander als gleichgültig bei Seite zu schieben oder aber dieses letztere Moment als ein wesentliches anzuerkennen. In diesem zweiten Falle trifft ihn dann aber sofort das Verhängniß, den Fundamentalartikel seines Buches selber bestreiten, die Lehre von der Identität der Gliedschaft an der Kirche mit dem Getauftsein aufgeben zu müssen.

Denn ist die Kirche noch nicht, wo die Getauften noch keine communio gebildet haben, oder ist der Begriff derselben nicht vollständig, sondern mit einem wesentlichen Defect behaftet, wenn das Moment der communio nicht in denselben ausdrücklich mit aufgenommen ist: so folgt auch unvermeidlich: der lediglich Getaufte ist noch nicht ein Glied der Kirche, sondern das Versammeltsein, das Congregirtsein muß noch hinzukommen, der Ge-

taufte ein „Versammelter" nothwendig werden. Da würde nun allerdings weiter zu fragen sein, durch welche Mittel der einzelne baptizatus zu einem Versammelten (congregatus) zu weihen wäre, — ob etwa durch Unterwerfung „unter das Amt," den göttlich eingesetzten Amtsträgerstand. Dann gerathen wir ohne Rettung in den mit dieser einen Thesis schon restaurirten Katholicismus: zu der communio sacramentorum kommt die subjectio sub legitimum pastorem hinzu. Oder wir setzen dieses Congregirtsein, diese Theilnahme an der Congregatio, ohne welche die Getauften noch nicht Glieder der Kirche sind, mit der Augustana bedingt durch die fides und bestimmen die Kirche, wie von ihr geschieht. Mag aber das Eine oder das Andere erwählt werden: es wird sowohl durch das Eine, wie durch das Andere der Fundamentalsatz des Verfassers von dem Getauftsein als dem allein Zulänglichen bei dem Zustandekommen der Gliedschaft der Kirche angetastet: es kann dann nicht mehr gesagt werden: wer nur immer getauft ist, der ist in der Kirche.

Soll dagegen im Sinne des ersten der beiden oben als Dilemma aufgestellten Fälle der letztgenannte Satz in aller Schärfe betont und festgehalten werden: so ist eben der Vorwurf zu wiederholen, daß jene „Gesammtheit" der baptizati alles Andere ist, nur keine Kirche. Wo Kirche ist, da ist communio, congregatio, seien die communicativen Mittel sichtbare oder unsichtbare; da ist ein selbstbewußtes Zusammenwirken, ein Gemeinschaftsleben, und dieses ist nur vorhanden in und durch Personen, die mit dem Fluidum des Gemeingeistes nicht blos besprengt sind, sondern auch in demselben athmen, als ihrem Elemente; da ist ein Reich von Persönlichkeiten, die nicht blos berufen, sondern auch eingegliedert sind in dasselbe durch eine energische Entscheidungsthat. In gewisser Weise fordert diese selbst der Romanismus; denn die Unterwerfung unter die hierarchische Auctorität, welche er den schon Getauften zumuthet, ist doch wenigstens der Schatten eines persönlichen Handelns, das zur Ceremonie verblaßte Bild der sittlichen That. Der Protestantismus als Lutherischer dringt auf die wesenhafte Erfüllung dieses schattenhaften Formalismus, auf die seelenvolle im Heiligthum des Selbstbewußtseins zu vollbringende Entscheidung, welche auch in den Getauften nur die fides zu stiften vermag.

Doch das ist es ja eben, was der Verfasser bestreitet. Der Vollzug der Taufe allein, abgesehen von dem gesammten der selbstbewußten Persönlichkeit zugehörigen Subjectivismus, welchen das ächte Lutherische Dogma so scharf accentuirt, bedingt seinen oft wiederholten Hauptsätzen gemäß die Gliedschaft schlechterdings. Und so kommen wir denn auf den Höhepunkt unserer kritischen Abhandlung in der Würdigung des *Verhältnisses des Taufsacraments und des Glaubens*, in der Bestreitung der einseitigen Betonung *jenes* Gnadenmittels (in Vergleich mit dem von ihm unterschätzten Gnadenmittel *des Wortes*), zu welcher Münchmeyer sich verführen läßt.

---

4. Nicht der Glaube, sondern der Empfang der Taufe, nicht die persönliche Heilsaneignung, sondern der Vollzug des Sacraments, nicht die subjective Bekehrung, sondern das göttliche Handeln in dem Darbieten jenes Gnadenmittels stiftet unfehlbar die Gliedschaft der Kirche, die Todten wie die im Glauben Lebendigen, die Ungläubigen, wie die Gläubigen sind gleicherweise membra ecclesiae — das ist der cardinale Satz, welcher uns mit Verweisung auf einzelne Stellen des größeren Lutherischen Katechismus*), in welchem derselbe schon vorbereitet sein soll, zur Umgestaltung unseres Lutherischen Dogmas von der Kirche empfohlen wird. Unzweifelhaft ist hier ein Gedanke ausgesprochen,

*) Allerdings finden sich in dieser Symbolischen Schrift Sätze, welche der Theorie des Verfassers günstig sind. Aber er hat S. 164 es unterlassen, den *Antagonismus zweier* selbst einander widerstreitender Richtungen, von welchem Luther in diesem ganzen Abschnitt Catech. maj. X. de Baptismo p. 534 bewegt ist, zu erforschen. Derselbe ist mir längst psychologisch interessant geworden und es hat mich befremdet, daß in den Darstellungen der Symbolik nicht gebührend Rücksicht auf denselben genommen ist. Einerseits betont Luther die göttliche Objectivität des Tauffacraments, dessen wirkungskräftiges Wesen und scheint die receptive Disposition auf Seiten des Täuflings für völlig indifferent zu halten. So z. B. S. 545. §. 52. Deinde hoc quoque dicimus, nobis non summam vim in hoc sitam esse, num ille, qui baptizetur, credat nec ne: per hoc enim baptismo nihil detrahitur. Verum summa rei in verbo et praecepto Dei consistit. Und weiter §. 53. Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit. Ferner in Beziehung auf die Kindertaufe §. 55. quamquam pueri non crederent, quod nullo modo affirmandum est, ut jam ostensum est, tamen *Baptismus verus esset* neque quisquam eos rebaptizare deberet; veluti Sacramento nihil detrahitur tametsi aliquis ad ejus participationem improbo animo accedit, neque ferendum esset, ut eadem hora propter priorem abusum ad sumendum acce-

der, wenn er durchdränge, das Dogma wirklich ändern würde; nicht mit anderen Worten etwa wird dasselbe gesagt, was die herkömmlichen kirchlichen Lehrbestimmungen ebenfalls schon enthielten, sondern in der That eine neue, freilich nicht originelle Gesammtanschauung von der Natur des Sacraments nicht nur, sondern von dem Verhältniß des Objectiven zum Subjectiven in dem gesammten Bereich der göttlichen Heilsökonomie ist in jenem Satze dargelegt; aber freilich eine so neue, daß, falls sie allge-

---

dat denuo, quasi initio verum Sacramentum non percipisset. Aber andererseits S. 541 §. 35, 36 findet sich die stärkste der eben erwähnten entgegengesetzten Aeußerungen: Dei opera salutifera sunt et ad salutem consequendam necessaria neque excludunt, sed requirunt fidem, citra quam comprehendi non possent und S. 549. §. 73. schließt er sogar mit den Worten, die, aus dem umfassenden Verbande herausgerissen, dem sie eingefügt sind, eher auf die Autorschaft eines reformirten Verfassers schließen ließen, als auf die unseres Luther: Porro autem absente fide (baptismus) nudum et inefficax signum tantum modo permanet. Wie nun? Sollen wir diesen Widerspruch als solchen anerkennen? Allerdings werden die obigen Sätze als Thesen einander gegenübergestellt, so heben sie einander auf. Aber wer in Luthers Schriften einigermaßen orientirt ist, der weiß, daß solche Antithesen, welche als Widersprüche allerdings sehr leicht nachzuweisen sind, an unzähligen Stellen sich finden. Wenn Luther einen Gedanken mit der ihm eigenthümlichen Energie ausspricht, so vermag er dies kaum anders als so, daß er demselben in Opposition gegen einen von ihm bekämpften Irrthum eine einseitige Wendung giebt, welche Einseitigkeit in seinem lebendigen Bewußtsein dann nicht festgehalten, sondern aufgehoben oder corrigirt wird durch eine andere. Was nun das Taufsacrament betrifft, so stehet Luthern Beides gleich sehr fest: die Taufe ist vermöge ihrer göttlichen Institution wirkungskräftig, und: der Glaube ist das wesenliche ὄργανον ληπτικὸν, durch welches diese Wirkungskräftigkeit erst actualisirt wird. Ferner: die Taufe kann in ihrer himmlischen Objectivität nicht abhängig sein von den menschlichen Dispositionen; ebendeßhalb ist sie stiftungsmäßig verwaltet in jedem Falle gültig und übt eine collative Kraft; und doch wieder: der Glaube ist es, welcher allein diese übertragene Kraftfülle zu einer segensreichen efficacia entbindet. Beiderlei Aeußerungen gleichen sich aus, wenn erwogen wird, daß sowohl jenes objectiv-sacramentale, als dieses subjectiv-persönliche Moment gleicherweise nothwendig ist; daß nach Luthers Lehre der Glaube ebensowohl vorausgesetzt als bekräftigt wird von der Taufe; daß in dem Kinde die fides, welche bereits vor dem Vollzug des Sacraments als daseiend in demselben angenommen wird, eine andere ist, als die durch das Sacrament bekräftigte. Vergl. die in einer folgenden Anmerkung zu citirende Erörterung Dieckhoff's, in seiner Evangelischen Abendmahlslehre (die wir als eine das unwissenschaftliche Buch von Kahnis weit überbietende Leistung freudig begrüßen), der wir freilich ungeachtet ihrer außerordentlichen Weitläufigkeit die genügende Klarheit nicht abzugewinnen vermocht haben.

mein gebilligt und genehmigt würde, der alte ursprüngliche Protestantismus aus den Angeln gehoben, der allerschlechteste Katholicismus restaurirt werden würde.

Gerade diejenigen Antithesen, welche das Lutherthum in der Augsburgischen Confession und Apologie dem Magischen und Theurgischen der Römischen Sacramentslehre entgegengestellt hat, die Polemik gegen die Lehre von dem Wirken der Sacramente ex opere operato werden verläugnet.*) „Ueberall, wo die Sacramente stiftungsmäßig verwaltet werden, da bringen sie die Gabe" (was freilich in gewissem Sinne auch wir zugeben) d. h. im Sinne des Verfassers, da übertragen sie dieselbe mit unentrinnbarer Gewalt in das eigenste Personleben dessen, an welchem sie vollzogen werden. Nur ist der Modus ihres Gebens ein doppelter: (so möchten wir in dem eigenen Interesse des Verfassers seine Lehre wenden, die durch die zuerst ausgesprochene Behauptung einer unfehlbaren Mittheilung, und durch das spätere Zugeständniß, daß die Gabe sich von dem Empfänger abkehren könne, unklar wird) denn sie werden zum Fluch oder zum Segen, je nachdem Unglaube oder Glaube vorgefunden wird.

Man sieht, der Verfasser hat die wichtigen Grundbestimmungen der Lutherischen Abendmahlstheorie auf die allgemeine Sacramentslehre**) übertragen, um dann sofort die Anwendung auf die Taufe machen zu können. Dadurch erhält die letztere einen demjenigen, welcher der allgemeinen Sacramentslehre in den symbolischen Büchern eigenthümlich ist, geradezu entgegengesetzten Character. Bekanntlich wird in denselben, so oft sie in genere de usu sacramentorum zu handeln haben,***) die fides als schon daseiende erfordert da, wo die Sacramente wirken sollen. Daß diese Wirkung als eine segensvolle zu denken sei, mag freilich implicite vorausgesetzt sein; aber es wird mit keinem Worte darauf hingedeutet. Sondern durchweg, wo von den Sacramenten im Allgemeinen confessionelle Sätze aufgestellt werden, da scheint überhaupt irgendwelche Wirkung bedingt gesetzt zu sein durch die

*) a. a. O. S. 124 vergl. Delitzsch a. a. O. S. 24.

**) Vergl. über Luthers ursprüngliche und spätere Sacramentslehre die Bemerkungen von Dieckhoff a. a. O. I. S. 178, die freilich nicht durchaus mit den unsrigen übereinstimmen.

***) Apologia Conf. p. 203, Conf. August Art. XIII. Damnant igitur illos qui docent, quod Sacramenta ex opere operato justificent nec docent requiri fidem in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata.

fides. Dagegen in der Abendmahlslehre, wie sie freilich nicht blos, aber doch am bestimmtesten in der Concordienformel dargestellt ist, wird die Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi als vom Glauben oder Unglauben der Genießenden unabhängig gemacht, die Communion der Ungläubigen ausdrücklich behauptet.

Diese verschiedene Haltung der allgemeinen Sacraments- und der speciellen Abendmahlslehre*) erklärt sich, wenn beachtet wird, daß die ersten überwiegend oder vielmehr ausschließend im Gegensatze zu den Römisch-katholischen Dogmen, die letztere dagegen in fortwährender Polemik gegen die reformirte Doctrin ausgebildet und formulirt ist. Aber diese Erklärung ist noch nicht Hebung des unleugbaren Widerspruchs. Derselbe könnte nur entfernt werden, wie es scheint, entweder durch consequente Anwendung der allgemeinen, die Sacramente betreffenden Sätze auf die Abendmahlslehre: dann wäre die communio impiorum aufzugeben; wozu wir uns nicht entschließen können. Oder aber es wären im Sinne des Verfassers die allgemeinen sacramentalen Bestimmungen gemäß dem Tenor der Abendmahlslehre zu corrigiren: dann ist das neue Dogma von der möglicher Weise auch Verderben bringenden Wirksamkeit der Taufe einfache Consequenz. Ich will mich hier nicht sofort hinsichtlich dieses Dilemmas entscheiden; aber ich frage: diese letztgenannte Consequenz wird sie zugestanden, wie wirkt dies auf Lehre von der Kirche? — Die Taufe ist es ja, welche die Gliedschaft der Kirche unbedingt setzt; die Taufe ist es auch, welche, falls sie an Erwachsenen vollzogen wird, möglicher Weise Verderben und Fluch bringt nach des Verfassers Theorie. Also ergiebt sich der ungeheuerliche Satz mit Nothwendigkeit: es ist derselbe ein wahres Glied der Kirche und doch der Verdammniß anheimgegeben; ein Glied am Leibe des Herrn und doch unseelig; aufgenommen in die Gemeinschaft des Heiles und doch mit dem Fluche gezeichnet. Es ist derselbe in der Kirche, welche Heils- und Gnadenanstalt, die Gemeinde der Seeligen ist, und doch unter der Herrschaft des Satans; derselbe ein *μέλος τοῦ σώματος Κυρίου* und ein *μέλος τοῦ Σατανᾶ*.

---

*) Diese Verschiedenheit oder das Auseinandergehen der Theorie über das Sacrament im Allgemeinen und der über das Abendmahl insbesondere ist einer der vielen schwachen Punkte in unseren neuesten Dogmatiken.

In der That, wer diese Widersprüche ertragen kann, mit dem verstehe ich nicht weiter zu unterhandeln; wem sie aber unerträglich sind, der wird mit mir an der Richtigkeit der Prämissen zweifeln, aus welchen dergleichen Consequenzen fließen.

Ich kann nicht glauben, daß es rathsam sei, die Schwierigkeit, welche das eben erwähnte Dilemma bietet, durch Entscheidung für die eine oder die andere der dort gegenübergestellten Möglichkeiten zu lösen, sondern vielmehr dadurch, daß dasselbe umgangen wird.

Die allgemeine Sacramentslehre in den Bekenntnißschriften scheint mir nämlich, abgesehen von der schon oben gegebenen Motivirung, dadurch in jene Differenz mit der Abendmahlslehre gerathen zu sein, daß sie ohne Rücksicht auf die eigenthümliche Natur jedes der beiden Sacramente, gleicherweise über beide Sätze aufstellt, die in der That nur unter Modification für jedes der beiden gelten, daß sie in diesen ihren Umrissen nicht sofort die Punkte andeutet, wo die besonderen Theorien über Taufe und Abendmahl die allgemeinen Sätze eigenthümlich zu bestimmen haben. Dieselbe ist vielmehr von vorn herein zu bestimmt; sie scheint die Nothwendigkeit, durch Restrictionen die Universalität ihrer Sätze zu beschränken, gar nicht vorauszusehen. Und doch wäre das um so zweckmäßiger gewesen, als bei dem Taufsacrament überdies der Unterschied der Taufe der Erwachsenen und der Kinder zu unterscheiden ist, und hier das Verhältniß der Wirkung des Sacraments zum Gnadenmittel des Wortes nicht unerwogen bleiben darf. Da von diesen Bestimmungen, in welchen sich die allgemeine Sacramentslehre zu individualisiren hat, abgesehen ist oder vielmehr dieselben nicht vorhergesehen sind: so waren Inconsequenzen unvermeidlich. In den Art. de usu sacramentorum wird, wie schon bemerkt, für den sacramentalen Genuß der Glaube gefordert, und doch ist offenbar die Meinung die, daß nur der segensvolle Genuß des Abendmahls durch den schon vorauszusetzenden Glauben an das Wort der Verheißung bedingt ist. Der Satz seinem ganzen Gewichte nach ist nur unter dieser Beschränkung auf das Abendmahl richtig, wird aber so allgemein ausgesprochen, daß die Beziehung desselben auch auf die Taufe eine berechtigte scheint. Und doch ist — nach der Kirchenlehre — der Vollzug des Taufsacraments nur segenbringend, mag dasselbe an Kin-

der oder an Erwachsene, an Gläubige oder an Ungläubige ausgetheilt werden; nur der Effect des Segens ist je nach diesen verschiedenen Dispositionen ein verschiedener. Und doch ist dieser Effect dessen ungeachtet wieder gleicherweise wenn auch nicht durch den gleichen Glauben bedingt. In jedem Falle, in welchem das Taufsacrament gespendet wird, bietet es dar seine Gaben (bona spiritualia sive salutaria), senkt ein den himmlischen Schatz der Sündenvergebung und Erneuerung; aber den Kindern werden jene Gaben ihrem potenziellen Gehalte nach gemäß der ihnen eignenden religiösen Disposition (fides infantium nach der persönlichen Lehre Luthers *) conferirt, der „Schatz" wirklich umschlossen und erschlossen, um durch die fides salvifica an das Wort, aus welchem allein auch ihr Wissen vom Heile stammen kann, völlig (actu) gehoben zu werden; in den Erwachsenen, welche durch das Wort bereits wiedergeboren sind in dem durch dieses selbst erzeugten Glauben, bekräftigt (individualiter) das Sacrament die Sündenvergebung; den erwachsenen Ungläubigen oder hypocritis offerirt es die bona spiritualia, ohne sie wirksam zu conferiren; sie bleiben haften

*) Bekanntlich ist Luther (Vergl. Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I. S. 183) durch seine Hypothese von der fides infantium, welche in diesen bereits vor dem Empfange der Taufe vorausgesetzt wird, in Differenz mit den späteren Dogmatikern, nach deren Lehre vielmehr die Taufe in den Kindern den Glauben wirkt. Luther hat sich in jener seiner persönlichen Doctrin in Einklang erhalten mit dem obenerwähnten allgemeinen Lehrcanon des Lutherthums, demgemäß die Wirkung der Sacramente bedingt ist durch den schon daseienden Glauben. Aber es ist doch leicht erklärlich (wenn gleich nicht zu billigen), daß die späteren Lehrer Luthers Ansicht aufzugeben und in die bezeichnete Fährte einzubeugen sich veranlaßt sehen konnten. Denn durch jene Lehre schien der andere wichtige Kanon verletzt, daß Niemand zu dem Glauben komme ohne den Gebrauch der geordneten Gnadenmittel. Da nun selbstverständlich rücksichtlich der Kinder nicht gesagt werden konnte, ihre fides stamme aus dem Gnadenmittel des Wortes, so blieb nur übrig anzuerkennen, daß der Glaube erzeugt werde durch das Sacrament der Taufe. Indessen ist diese so versuchte Emendation doch nach meiner Ueberzeugung eine irrthümliche. Denn keineswegs ist die Lutherische fides infantium die schon durch den Genuß der Heilsgüter gesättigte, die allerdings nur durch das Wort zu erzeugende fides salvifica; sondern die religiöse Prädisposition, welche auch in den Erwachsenen die Basis ihres christlichen Glaubens ist. Vergl. Jul. Müller, Die evangelische Union, ihr göttliches Recht rc. S. 293.

an denselben, aber sie werden nicht in dem Momente der Spendung actuell empfangen; der Schatz bleibt allerdings unversehrt,*) aber er wird überschüttet von der Masse der peccata, verschlossen durch den obex infidelitatis; wieder aufgefunden, gehoben kann er nur werden durch die einzige aus dem Worte geborne fides.**)

Es ist nur eine andere Wendung desselben Gedankens, wenn Luther von einer Rückkehr zu der Taufgnade spricht, die dem sich Bekehrenden allein Noth thue, oder von einem Erfassen dessen, was dem Getauften bereits anhafte. Ueberall ist die Objectivität des Taufsacraments und die durch den selbsterlebten Proceß des rechtfertigenden Glaubens bedingte Wirkung; das substantielle Haben und das persönliche Ergreifen von ihm als gleichwesentlich

*) Vergl. Baier, Compendium Theologiae positivae p. 648. 649. — Nam infantibus quidem aeque omnibus per baptismum primum confertur et obsignatur fides, per quam meritum Christi applicatur; adultis vero illis tantum, qui fidem ex verbo conceperunt ante baptismi susceptionem eam obsignat et confirmat. (Mit diesem confirmare et obsignare will sich Münchmeyer S. 123. freilich nicht begnügen.) — Alias autem, si fide caveant atque adeo repugnent gratiae divinae, non recipient bona spiritualia, neque regenerabuntur aut renovabuntur. Quenstedt, Theologia didactico-polemica IV. 117. vergl. Schmidt, Die Dogmatik der Lutherisch-evangelischen Kirche S. 447. Omnibus hypocritis etiam offert baptismus bona spiritualia — —; sed quidem adulti actuali impoenitentia se ipsos defraudant salutari baptismi efficacia et hinc licet illis bona ista offerantur, non tamen actu conferuntur; interim tamen est et manet in se salutare organon et medium regenerationis.

**) Calov, Systema Locorum Theologicorum. P. IX. p. 266. Pontificii circa modum operationis gratiosae non leviter hallucinantur, cum baptismum ex opere operato contendunt operari, etiamsi desit bonus motus utentis vel ut se explicant, etiamsi sine fide usurpetur. — Nugis autem illis non immorabimur, breviter haec iis opponentes. (1) Fide sola nos accipere remissionem peccatorum, per Verbum oblatam, etiam in Baptismo. — — (4) Per fidem evadimus filii Dei in Baptismo et induimus Christum. Ephes. III. 26. 27. Vergl. Catech. major p. 542. §. 37. Ita vides liquido, hic nullum esse opus, quod a nobis fiat, sed thesaurum, quem ille nobis largitur, sola fides apprehendit non secus ac Dominus Jesus nullum opus est, sed thesaurus verbo comprehensus nobisque oblatus, quem sola fides apprehendit et consequitur. Dagegen p. 539 §. 26. quanti momenti sit baptismus, in quo tam inaestimabilem tamque ineffabilem thesaurum consequimur. In der ersten Stelle bedeutet consequi das subjective nur durch den Aneignungsproceß mögliche Erlangen; in der zweiten das durch göttliche Darbietung bedingte, daß ich so sage, objective Erlangen.

gefordert: es ist, um eine Steffens besonders geläufige Redeweise anzuwenden, ein Besitz da, der erst zum Eigenthum gesteigert werden soll.

Wo dieses subjective Correlatum dem objectiven nicht folgt, wo der Getaufte nicht in dem am Worte sich nährenden Glauben die Heilsgüter hebt, die in der Taufe ihm zugesprochen, wo vielmehr das Personleben, je weiter es sich entwickelt, die Segnungen von sich absperrt, die aus der sacramentalen Weihung ihm zuströmen sollen: da ist auch keine Persönlichkeit da, welcher die Gliedschaft an der Kirche, die da ist der Leib des Herrn, zuzuerkennen wäre. Denn die Kirche ist freilich nicht eine durch menschliche Entschlüsse hergestellte oder letztlich bedingte, aber sie ist nur in Persönlichkeiten und ohne sie gar nicht. Deßhalb, weil in diesen die Taufe mit unbedingter Nothwendigkeit, in der Weise einer necessitirenden Naturmacht sich nicht auswirken kann, — in welchem Falle der ganze Verlauf des geistigen Lebens lediglich ein Naturproceß, ein physisches Werden wäre —, die Kirche aber wirklich (effectiv) ist nur als persönliche, von dem freien Personleben getragene, durch den heiligen Gemeingeist sich erhaltende Gemeinschaft: so ist die Gliedschaft an der Kirche da nicht verwirklicht, wo nicht das persönliche Selbst, welches in seiner Umhüllung mit dem Naturleben bereits sacramentlich dem Herrn der Kirche zugeeignet ist, durch die Selbstthat der — freilich aus der Gnade geborenen — Freiheit sich zugeeignet hat. Wo dies nicht geschieht, da ist die Gliedschaft nicht; die mali und hypocritae sind nicht membra ecclesiae. Denn ein Glied ist nur da, wo die durch göttliche Zeichnung angedeuteten Züge wirklich hergestellt, die Articulation erfolgt ist durch die fides, und durch ihr göttliches Blut das lebendige Glied gefärbt ist. — Aber wie? versetzt denn nicht das Tauffacrament in die Kirche, ist es nicht das kirchenstiftende Gnadenmittel? Und das getaufte Kind, ist auch dieses nicht eingegliedert der Kirche? —

Verständigen wir uns über das hier vorliegende Problem. Nur Schärfe des Gedankens und Präcisirung des Sprachgebrauchs ermöglicht hier die Lösung.

Nicht der Mensch vermag eigenmächtig sich zu versetzen in die Kirche, sondern er wird in dieselbe versetzt. Nicht er ist es, der die Kirche in sich stiftet, sondern sie wird in ihm gestiftet. Aber diese Termini versetzen, stiften, haben eine doppelseitige

Bedeutung. Oder vielmehr: sie sind als die gleichen von jenen beiden verschiedenen Factoren auszusagen, die nach unserer früheren Auseinandersetzung zusammenwirken müssen (wenngleich natürlich nicht als coordinirte), soll die Gliedschaft völlig zu Stande kommen. Wie daher oben gesagt ist: der Mensch wird versetzt in die Kirche: so muß auch gesagt werden können: er versetzt sich in dieselbe; welche zwiefache Redeweise in den Einen Satz zusammengeht: der Mensch wird versetzt in dieselbe, damit er sich in sie versetze. Und jenes Versetztwerden wird gewirkt durch das Taufsacrament.

Dasselbe ist das specifisch geeignete Organon, in welchem der objectiv göttliche Factor schöpferisch ist und den ihm wesentlichen Macht- und Gnadenact vollzieht. Dieses Versetzen oder die menschliche Aneignungsthat wird vollbracht durch den rechtfertigenden Glauben. Nur wo Beides harmonisch zusammengeht, da ist die Gliedschaft oder das Sein in der Kirche wirklich. Wo das Eine ohne das Andere, das Sacrament gespendet wird ohne den schon daseienden Glauben bereits zu finden: da kann allerdings jener göttliche Factor nicht suspendirt, aber seine Wirksamkeit muß, so zu sagen, eine anders gestimmte werden.

Derselbe wirkt, aber da er seine göttliche Fülle nicht mit physischer Nothwendigkeit entladen, den menschlichen nur von der Persönlichkeit herzustellenden Factor nicht ersetzen kann, in der bereits oben beschriebenen gebundenen Weise: das göttliche Versetzen in die Kirche ist gleich der Mittheilung der substantia baptismi.

Wird das Taufsacrament vollzogen an dem Kinde, so ist in diesem Falle, in welchem die der Persönlichkeit mögliche Widerstandskraft gleich Null ist, allerdings ein transitives oder conferirendes Wirken des göttlichen Factors möglich. Das Kind wird versetzt in die Kirche, es ist als getauftes in derselben; aber doch nur der hier allerdings unverhältnißmäßig übermächtigen Bestimmungsthat Gottes nach, die, weil sie in diesem Falle diese Uebermacht üben kann, das Kind auch wirksam ergreift, tränkt mit dem himmlischen Elemente.

Aber soll dieses Getränktsein, dieses Sein in der Kirche dauernd erhalten bleiben, so muß in demselben Grade, in welchem die in dem Kinde angelegte Persönlichkeit sich herausgestaltet, der jene Uebermacht allmählich aufhebende menschliche Factor activ

werden, um die conferirte Heilsgnade festzuhalten durch Aneignen, zu ergreifen durch Assimilation: die Gliedschaft an, das Sein (= das Bleiben) in der Kirche ist bedingt durch den selbst entscheidenden Glauben, welcher in diesem Zusammenhange der Gedanken nicht anders bezeichnet werden kann, denn als das persönliche actuelle Leben des sacramentlich bereits zugeeigneten Gliedes, — das währende Sich Tränken mit dem in der Kirche als dem Leibe des Herrn strömenden Blute des heiligen Geistes.

Fehlt dagegen dieses persönliche Correlatum, beginnt es nicht nach Maßgabe des Wachsthums der Persönlichkeit, die durch den Taufact wirklich übertragene Fülle der bona spiritualia einzusaugen: so wird eben in demselben Maße, in welchem dies nicht geschieht, jene Gnadenfülle, so zu sagen, abgedämmt von dem Personleben; dieselbe bleibt, wird nicht verschüttet, aber sie wird gehalten außerhalb des inneren Lebensgetriebes des Getauften. Als Quelle der Seeligkeit rauscht sie in seiner nächsten Nähe; es bedarf nicht des Suchens, um sie zu entdecken; aber der Umkehr, um sie zu finden, — der persönlichen Conversion.

Der Einzelne ist aber in der Kirche nicht ohne diese eigenste persönliche Betheiligung: die wirkliche Gliedschaft ist schlechterdings bedingt durch das strömende Blut in dem Gliede. Wo die Adern unterbunden sind von der Naturmacht des Unglaubens, da ist allerdings noch Blut da; aber es nicht im dem Gliede als lebendiges Fluidum, und wo dieses nicht ist, da ist jenes erstorben. Und das so erstorbene Glied ist nicht mehr wirkliches Glied.

Diese wirkliche Gliedschaft ist nur, wo eine Welle jenes göttlichen Blutes, welches dem Leibe Christi eigenthümlich ist, den Einzelnen durchwirkt; wo er selbst in dem Glauben diese Strömung zu einer kräftig fluctuirenden gesteigert, oder wo dieselbe (wie bei den Kindern) wenigstens übermächtig sich ergießen kann. (Aber in diesem letzteren Falle selbst ist die Gliedschaft doch nicht die vollendete.)

Wo dagegen dieselbe gedämpft, oder gar auf den Nullpunkt herabgedrückt ist, da ist auch die wirkliche Gliedschaft an der Kirche nicht.

Aber sind denn die Getauften, sobald sie in Unglauben gerathen, abfallen von der Taufe, gerade als Getaufte in keinerlei Beziehung Glieder? — Daß es doch so schwer ist, den Glauben an die göttlichen Gnaden- und Bundesstiftungen sich zu

erhalten nur um den Preis der Aufopferung des durch den Lutherischen Protestantismus erst wieder gewertheten Rechtes der freien Persönlichkeit! Allerdings Glieder bleiben und sind die so Abgefallenen der göttlichen Bestimmungsthat nach; Glieder sind sie der Vocatio des Herrn nach. Aber da die in dem Vollzuge der Kindertaufe allerdings zu Stande gekommene Gliedschaft zu ihrer Fortdauer absoluter Weise der Selbstentscheidungsthat der fides bedarf, und dieser subjective Factor seine ergreifende, sich selbst anspannende Kraft nicht erwiesen; so hat die wirkliche persönliche Gliedschaft aufgehört oder nicht begonnen; die specifische, durch das Selbsterleben erst abzuschließende Gliedschaft ist nicht anzuerkennen*).

---

*) Der wechselnde oscillirende Sprachgebrauch der Apologie (den Münchmeyer S. 40—50 gut erörtert hat) hat seinen tieferen Grund. Wenn die impii rasch nach einander das eine Mal als membra nulla ecclesiae oder gar als membra diaboli bezeichnet werden, das andere Mal als membra ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae, hoc est verbi, professionis, sacramentorum: so ist dieser Widerspruch der Verneinung und Bejahung leicht zu heben, wenn beachtet wird, daß diese Bezeichnung motivirt ist durch den doppelten Standpunkt, welchen der Verfasser der Apologie einnimmt, wenn er das eine Mal die Gliedschaft läugnet und das andere Mal wieder zugesteht oder behauptet. Wird gelehrt: die hypocritae und impii sind nicht in der Kirche, so wird freilich keineswegs das Wort Kirche lediglich von der unsichtbaren verstanden, sondern vielmehr von der mit der unsichtbaren Glaubensgemeinschaft vollkommen congruirenden sichtbaren Bekenntnißgemeinschaft, aber dennoch ist ohne Zweifel von dem Verfasser zunächst an jene unsichtbare congregatio gedacht. Weil streng und begrifflich die Sache gefaßt nach Lutherischer Grundanschauung Niemand in der sichtbaren Kirche ist (das Wort im emphatischen, wesenhaften Sinne genommen) der nicht principaliter in die unsichtbare bereits eingegliedert ist durch die fides (— denn, wie bereits oben erörtert, die normale sichtbare Kirche ist diejenige, welche nur aus Gliedern besteht, welche durch spiritus s. und fides sanctificirt sind, in welchem Falle sie dann nichts anderes wäre als die adäquate und homogene sichtbare Seite derselben Kirche, welche principaliter die unsichtbare ist —): so müssen natürlich, wird von diesem Standort aus die Bezeichnung gewählt, die impii membra nulla genannt werden. Sie sind nicht Glieder der Einen Kirche, in welcher Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit völlig homogen einander wären. Da aber zweitens der Terminus Kirche auch gebraucht wird von dem äußeren Kirchenthum, in welchem die normale sichtbare Kirche verborgen ist, nicht kenntlich ist in der Unterschiedenheit ihres Seins, von dem durch Bekenntniß und Verfassung characterisirten Organismus in der empirischen Wirklichkeit; da ferner derselbe nicht durch das determinirende menschliche Urtheil auseinandergerissen werden kann und soll in die Masse der fideles und hypocritae: so heißen,

Allerdings in der Gesammtheit der Getauften ist das Sein der Kirche eingeschlossen; es bleibt in ihnen allen als eine unsichtbare wirksame Potenz. Es sind die göttlichen Ansätze da, welche alle abzielen auf das ihnen selbst homogene persönlich-menschliche Correlatum'; es sind die von Gottes Hand gezeichneten Stigmata vorhanden, welche abgrenzen die sacramentlich Geheiligten von der massa perditionis, — die Punkte, von denen aus die Kirche in den Einzelnen sich verwirklicht; wirklich ist sie erst in der congregatio sanctorum; wirklich erst da, — wo die aus jenen Quellpunkten begeisteten und belebten Persönlichkeiten sich sanctificirt und gezeichnet haben durch das den Glauben abbildende Bekenntniß.

Wo das Bekenntniß nicht laut wird, da ist die Kirche nicht. Wo das Bekenntniß nicht erschallt, da ist kein wirkliches Glied der Kirche. Das Bekennen, als das persönliche Heraustreten des Gläubigen aus seiner Innerlichkeit ist nicht ein Accidentelles an seiner Gliedschaft an der Kirche, sondern die nothwendige Erscheinungsseite ihrer selbst. Denn der Gläubige ist ausgesondert aus der sündigen Welt durch das sammelnde und scheidende Wort; derselbe hat — denn wie alle Innerlichkeit zur Aeußerung, so drängt auch der unsichtbare Glaube in seiner göttlichen Selbstmacht zur Manifestation — sich darzustellen als einen Ausgesonderten, sich abzugrenzen, fort und fort sich abzustoßen von dem ihn afficirenden Weltleben. Er hat zu verneinen die Unwahrheit der Christum Verläugnenden, zu bejahen sich selbst als den an ihn Gläubigen, zu bejahen seinen Glauben, als das währende Ergriffensein von der Wahrheit. Aber jenes Verneinen und dieses Be-

---

von diesem Standort aus die Sache betrachtet, alle diesem empirischen Kirchenthum angehörige Gemeindeglieder gleicherweise membra ecclesiae, die vorauszusetzenden hypocritae membra mortua. Der Zusatz mortua ist allerdings begründet durch die Rücksicht auf die dem Verfasser der Apologie vorschwebende normale sichtbare Kirche, die fortwährend als das leuchtende Urbild ihm entgegenglänzt, als der Maßstab, nach welchem er die irdischen Zustände des empirischen Kirchenthums mißt. Dagegen die Anerkennung jener hypocritae und impii als membra ist nicht blos motivirt durch die nicht zu läugnende Zugehörigkeit zu der externa communio, sondern auch durch die Rücksicht auf das an ihnen vollzogene Taufsacrament: sie sind Glieder nicht blos des äußeren Kirchenthums, sondern auch Glieder der Kirche — der göttlichen Zueignungsthat nach d. i. der Möglichkeit nach; aber sie haben sich selbst nicht articulirt. Deßhalb sind sie nicht wirkliche Glieder.

jahen, jenes Abgrenzen und dieses Setzen seiner selbst ist nichts Anderes als das Bekennen durch die Worte.

Dasselbe ist ein nothwendiger Act. Denn in demselben befreit sich der Gläubige erst von dem Chaotischen und in schlechtem Sinne Ueberschwänglichen, von welchem er in seiner ursprünglichen Stimmung beherrscht wird; in dem Worte des Bekenntnisses hat der Glaube ebensowohl sich versichtbart, als zur durchsichtigen Articulation seiner selbst verklärt.

Es ist ein nothwendiger Act, denn es ist das menschliche Mittel, durch welches der Gläubige sich erhält in dem himmlischen Elemente des Wortes, aus dem er stammt, — sich selbst bekräftigt in demselben.

Es ist ein Act der allerhöchsten Freiheit. Denn in dem Bekenntniß spricht der Gläubige sich selber aus: es ist seine eigenste Selbstthat, die ohne das auf das Mächtigste erregte Selbstgefühl nicht kann vollzogen werden. Wo bekannt wird, da ist die gespannteste, weil die individuellste Productivität thätig: es gilt in diesem seligen Moment, den die Freiheit feiert, sich selbst, den selbsterlebten Glauben in seiner Herrlichkeit zu offenbaren, abzubilden in den Tonwellen der Sprache des Wortes.

Das Bekennen und Glauben verhalten sich im Allgemeinen, wie das Sein in der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. In dieser kann Niemand sein, welcher jener nicht irgendwie angehört. Gerade der Einzelne ist es, welcher die Spannung der unsichtbaren gegen die sichtbare Kirche, von welcher die Rede gewesen, individuell hebt: ächtes Glied am Leibe des Herrn ist er nur, wenn er dieselbe gehoben hat. Diese Hebung vollzieht sich aber durch das den Glauben ausprägende, als *εἰκὼν ὁμοούσιος* denselben ausstrahlende Bekenntniß. Folglich darf schlechterdings nicht von demselben abgesehen oder es selbst als ein nur Accessorisches betrachtet werden, soll die ächte Gliedschaft an der Kirche den Einzelnen zuerkannt werden. Gerade die Sichtbarkeit dieser Gliedschaft ist eben durch das Bekennen bedingt.

Schließlich noch einige Bemerkungen über den Schriftbeweis, über die Interpretation derjenigen Stellen, durch welche Münchmeyer seinen Satz von der Gliedschaft aller Getauften an der Kirche zu erhärten sich bemüht. Es bedarf ja wohl nicht der ausdrücklichen Versicherung von meiner Seite, daß auch ich denselben fordere. Allerdings unser dogmatisches Erkennen soll

sich immer von neuem und immer nachhaltiger befruchten durch die Fülle des Schriftwortes, andererseits die Bestätigung seiner erkenntnißmäßigen Sätze und Entwicklungen von der Schrift erwirken. Aber dennoch muß ich Angesichts der Erklärungen, die noch neuerlich, z. B. auf dem letzten evangelischen Kirchentag in Frankfurt und sonst abgegeben sind über das Schriftprincip und über die Genugsamkeit der Schriftauslegung im Gegensatz sogar zur Dogmatik, der Herabwürdigung dieser letzteren mich widersetzen. Lediglich aus der Schrift soll geschöpft werden die Erkenntniß der Heilslehre, sagt man, lediglich durch Schriftauslegung das jedesmal vorliegende Problem gelöset, ja nichts anderes gelehrt werden, als was die Schrift bietet. Diese Sätze haben unzweifelhaft einen richtigen Sinn. Allein dieselben können auch und werden meist in solcher Weise verstanden, daß ich entschiedenen Protest dagegen einlegen muß. Sollte die wissenschaftliche Dogmatik des Protestantismus in der That dazu genöthigt werden, lediglich auf das Schriftwort zurückzugehen, alle Erkenntnisse aufzugeben, die sich nicht unmittelbar aus den Buchstaben desselben entnehmen lassen, jeglichen Aufschwung des in seiner Freiheit und doch in der christlichen Wahrheit sich bewegenden, dem christlichen Bewußtsein entstammenden Wissens herabzudrücken: dann wäre es mit aller Dogmatik zu Ende; denn ich muß allerdings behaupten, daß dieselbe ihrem eigentlichen Wesen nach da anfängt, wo die Exegese aufhört. Eine Anthologie von Schriftstellen, mit noch so geistreichen Interpretationen ausgestattet, ist noch keine dogmatische Erörterung, und die Darlegung, daß eine Lehre biblisch sei, dogmatisch (man mißverstehe mich nicht) noch nicht ein Beweis dafür, daß sie wahr sei. Denn die Dogmatik hat Erkenntnisse, nicht Kenntnisse, sie hat Wissen, nicht gedächtnißmäßiges Erlernen hervorzubringen: sie hat zu beweisen dem von der Schriftauctorität gehaltenen und doch freien, in den Bahnen des theoretischen Erkennens sich frei bewegenden christlichen Bewußtsein. So lange eine Schriftstelle lediglich durch Recurs auf die ihr beiwohnende biblische Auctorität in ihrer Geltung aufrecht erhalten wird, so lange ist dies gerade von der wissenschaftlichen Dogmatik als ein Mangel ihrer selbst anzuerkennen, — als ein Mangel der durch keinerlei Exegese, sondern in höchster Instanz durch Anspannung der Sehnen des sich ausdehnenden und ausweitenden christlichen Bewußtseins zu heben

ist. Freilich wird sich zeigen, daß so oft dies gelingt, auch eine Vertiefung in das Schriftwort erfolgt; ja das Eine vollzieht sich mit dem Andern kraft des sympathetischen Zusammenhangs zwischen Schrift und christlichem Bewußtsein. Also die Exegese bleibe in Ehren. Ihre Pflege fordert ein eigenthümliches, zart organisirtes Talent; sie selbst kann und muß der Dogmatik immer neue Anregungen und Befruchtungen bringen; aber der dogmatische Tiefsinn ist es stets, der diese Detail-Arbeit der Exegese erst ausbeutet und ihr zu einem wirklichen Ertrage verhilft. Derselbe ist es auch, der in unzähligen Fällen als christliche Wahrheit zu erkennen und zu beweisen im Stande ist, was unmittelbar durch kein Schriftwort erhärtet werden kann. — Es thut Noth, an diese Hoheit und Freiheit des dogmatischen Erkennens im Namen der Wissenschaft dermalen zu erinnern.

Doch in dem eben jetzt vorliegenden Falle scheint der Schriftbeweis als solcher schon gegen Münchmeyer zu entscheiden.

Derselbe hat namentlich Gal. III., 27; Joh. III., 5, und alle diejenigen Stellen der Paulinischen Briefe für seine Theorie in Anspruch genommen, in welchen die Gemeinden im Ganzen, also auch alle einzelnen Gemeindeglieder als ἅγιοι, ἡγιασμένοι bezeichnet werden, alle Getauften als wahre Glieder vorausgesetzt zu sein scheinen (1. Corinth. I, 1., Römer I, 6.)

Um nun mit den letztgenannten Stellen zuerst anzufangen, so ist vor allem zu berücksichtigen, daß diese in den ersten Decennien des apostolischen Zeitalters gestifteten ersten Gemeinden unzweifelhaft aus solchen bestanden, welche bereits als Erwachsene die Taufe empfangen hatten.*) Der erste Corinther-Brief zeigt nun freilich, daß dessen ungeachtet in dieser Gemeinde solche vorhanden waren, welche nicht als membra viva konnten angesehen werden. Dennoch sind dieselben als Mitempfänger der Paulinischen Briefe von dem Apostel selbst anerkannt, also als Gemeindeglieder und ferner auch jedenfalls mitbegriffen unter den ἅγιοι. Dies Alles muß bereitwillig zugestanden werden. Wenn aus diesem Zugeständniß nun aber ohne Weiteres die Folgerung soll abgeleitet werden, daß diese membra mortua im Sinne der Apologie als wirkliche Glieder am Leibe des Herrn von Paulus

*) Vergl. Schmid, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart 1853. Th. I. S. 346.

geschätzt worden seien, so ist dieselbe vielmehr abzuwehren. Alle werden als Geheiligte vorausgesetzt; aber dieses Geheiligtsein ist ein verschiedenes*): ein objectives, sacramentliches und ein subjectives, durch den Glauben bedingtes. Das erstere sagt unbedingt Paulus von Allen aus, weil alle getauft sind. Das zweite (und dieses zweite ist das Correlatum des ersteren, wo eine wirkliche Gliedschaft zu Stande kommen soll) behauptet er nicht unbedingt.

Wenn er nun aber dessenungeachtet die Gemeinden nicht in zwei Kreise scheidet und auseinander reißt, so erklärt sich dies 1) daraus, daß ihm jene Gleichheit des Geheiligtseins durch die Objectivität des Sacraments vor Augen schwebt; 2) die todten Glieder in untrüglicher Weise von ihm nicht gekannt, diese nicht in donatistischer Weise abgetrennt werden sollen von den lebendigen, den effectiv Geheiligten; 3) daraus, daß er bestrebt ist, durch Zeichnung seines idealen Begriffs der Kirche, durch Betonung des objectiven Geheiligtseins mahnend und züchtigend auf die Gemeinde zu wirken. Alle sind geheiligt durch das Taufsacrament; Alle der sacramentlichen Weihung, der Bestimmung nach Glieder der Gemeinde. Gerade deshalb weil Alle in jener Beziehung μέλη sind, können und sollen sie es werden durch die persönliche Entscheidungsthat, durch die allein sie actu als ächte Glieder sich characterisiren.

Wenn in diesen Stellen die Objectivität des Sacraments und dessen Wirkung in bestimmten Worten betont ist, ohne von dem subjectiven Factor, der eben nur nicht genannt ist, abzusehen, und auf die Forderung der effectiven Kraft dessel-

*) Vergl. Hofmann in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1848. Juli-Heft S. 38. Wo der Apostel von dem Leibe Christi mit seinen vielen mannichfaltigen Gliedern spricht, da spricht er doch immer zu Gemeinden, die er als gläubig betrachtet, wo er also auf jene Scheidung des objectiven und subjectiven Moments gar keine Rücksicht nimmt, sondern entweder, wie im Epheser- und Kolosserbriefe überhaupt in der Anschauung des lebensvollen geschichtlichen Organismus oder wie im Corintherbriefe in Bezug auf bestimmte Gemeindeverhältnisse redet, wo er denn nicht den Glauben, sondern den Mangel an maßvoller ordnender Liebe an ihnen vermißt. Ohne diese subjective Seite ließe sich über Alles, was der Apostel von der lebendigen Regsamkeit und Aufeinanderbezogenheit der Glieder, deren jedes nach seiner Art mit Gaben des Geistes geschmückt ist, nicht recht verstehen, wobei zugegeben werden kann, daß er in Stellen wie 1. Korinth. 10, 17 und 12, 13, wo er im Bilde bleibend an die objectiven Entstehungsmittel dieser gläubigen Gemeinde erinnert, die sonst genugsam hervorgehobene subjective Seite nicht weiter ins Auge faßt.

ben zu verzichten: so ist Galat. III. 27*) dagegen das *βαπτίζεσθαι* und das *ἐνδύεσθαι τὸν Χριστὸν*, also das objectiv sacramentale und das subjectiv persönliche Moment bei dem Zustandekommen der Gliedschaft in der Kirche ausdrücklich in ein Verhältniß gesetzt, keinesweges aber (so sehr auch der Schein bei oberflächlicher Betrachtung der Stelle dagegen ist) ist die letztere Aussage eine unmittelbare Folge der ersteren; keineswegs gehören beide Ausdrucksweisen derselben Sphäre an. Die Galatischen Gemeinden bestanden ja ohne Zweifel lediglich aus solchen, die als Erwachsene getauft, also schon vor Empfang des Sacraments bereits durch den Glauben an das Wort wiedergeboren waren. Sie haben Christum angezogen: daß dieses aber durch den Empfang der Taufe geschehen sei, ist als des Apostels Meinung exegetisch nicht nachzuweisen. Dem Proteste, welchen Steinmeyer gegen solche Interpretation auf dem Frankfurter Kirchentage erhoben hat, muß ich durchaus beistimmen. Die Galater als solche, die im Begriff sind, in eine die evangelische Freiheit verläugnende Gesetzlichkeit zu verfallen, sollen zur Selbstbesinnung ermahnt, zur Erinnerung an das von aller Gesetzlichkeit specifisch verschiedene Element genöthigt werden, in welches sie als die an das Wort Glaubenden sacramentlich versetzt sind. Das Tauffacrament ist lediglich deshalb genannt, um die Unvereinbarkeit des Nomismus der Galatischen Gemeinden mit diesem auf Christum als Befreier von dem *νόμος* zurückweisenden Sacrament zu betonen.**) — Daß eine positive Wirkung in der Taufe er-

*) Münchmeyer a. a. O. S. 127.: „Eine der Hauptstellen ist Galat. III. 27. *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Schwerlich wird man geneigt sein, die Stelle mit Jul. Müller dadurch abzuweisen, daß man sagt, dies Anziehen träte nicht überall da ein, wo die äußere Handlung der Taufe geschähe. Der Apostel drückt ja recht stark die Allgemeingültigkeit seiner Aussage von allen Getauften aus: *ὅσοι ἐβαπτίσθητε*, quicumque baptizati estis. Oder will man sagen: Und das wird gelehrt, daß alle Getauften einmal Christum durch die Taufe angezogen hätten; es sei aber recht wohl denkbar, daß er von vielen nachher wieder ausgezogen wäre. Dann müßte wenigstens zugestanden werden, daß unter den Galatern solche, die den in der Taufe angezogenen Christum wieder ausgezogen hätten, nicht vorhanden gewesen wären, denn Paulus begründet den Satz V. 26.: Ihr seid alle Kinder Gottes durch den Glauben an Christum Jesum, durch den V. 27. Denn wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen.

**) Hofmann a. a. O. S. 37. Der Apostel spricht hier zu einer Gemeinde, die im Begriff ist zum Gesetz abzufallen, die er aber dennoch als im Glauben stehend voraussetzt. Er erinnert sie daran, daß sie die Gotteskind-

folge, bin ich weit entfernt als Dogmatiker zu läugnen; daß aber unmittelbar dieselbe in der in Rede stehenden Stelle ausgesagt sei, muß ich mit dem oben genannten Exegeten läugnen. Gerade das ἐνδύεσθαι Χριστὸν bezeichnet ein persönliches, nur durch den selbstbewußten Glauben mögliches Sich Aneignen, ein Ergreifen Christi, das von dem Ergriffensein von Christo, welches die positive Wirkung der Taufe, als verschieden zu denken ist.

Was nun schließlich die Stelle Joh. III. 5 betrifft, welche Münchmeyer S. 122 bespricht, so ist allerdings das εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ geknüpft an die Taufe, unter der Voraussetzung jedoch (III. 3), daß diesem Eingang vorangegangen sei das ἰδεῖν τὴν βασιλείαν. Dies ἰδεῖν ist aber nur möglich durch den Glauben (an das Wort), bedingt durch das ἄνωθεν γεννηθῆναι. Also ist in diesem Falle, da Nicodemus ein Erwachsener ist, das Getauftwerden das letztlich Abschließende und das subjective Moment hier sogar ausdrücklich Voraussetzende. Das Wort des Herrn bestätigt so wenig den magischen Hyperkatholicismus des Herrn Münchmeyer, daß derselbe vielmehr auf unzweideutige Weise verworfen wird.

Doch wir brechen hier den Schriftbeweis ab, die weitere Fortsetzung würde uns nöthigen Dasselbe zu wiederholen, was bereits Hofmann in seiner mehrfach erwähnten Kritik der Schrift von Delitzsch auseinandergesetzt hat. Es ist uns auffallend gewesen, daß der Verfasser diese treffliche Abhandlung unberücksichtigt gelassen: er würde seine von Neuem vorgebrachten Argumentation im voraus widerlegt gefunden und durch das Studium derselben vielleicht zur Einsicht in die Irrthümlichkeit seiner Theorie veranlaßt sein. Indessen bewegt sich unsere dermalige kirchliche Literatur, ob sie gleich für eine wissenschaftliche will gehalten werden, großentheils so sehr in Tautologien und Repristinationen, daß das in Rede stehende Buch nur als ein Beispiel, als ein thatsächlicher Beweis der bedauerlichen Unproductivität unserer heutigen Theologie betrachtet werden kann.

---

schaft nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben habe. „Denn ihr alle seid Gottes Kinder", spricht er, „durch den Glauben an Jesum Christum" und nun giebt er als das feste Siegel ihres Glaubens für sie alle die Taufe an, indem er fortfährt: „Denn so Viele ihr getauft seid, die habt ihr Christum angezogen." Das „Christum Anziehen" geht hier also nicht weiter, als der in der Taufe ihnen versiegelte Glaube.

II. Das Reich Gottes, die sichtbare Kirche und deren Organisation ihrem Ursprunge nach.

Der gottmenschliche Erlöser, eingegangen in die Sphäre seiner himmlischen Erhöhung, ist das Haupt der Kirche, der König des Reiches Gottes. Daß dieses Königthum und jene seine Stellung als Haupt des σῶμα seiner Gläubigen identisch sei, daran mußte schon die tiefer eindringende Schriftforschung unabweisliche Zweifel erregen; und sie sind erregt, wenn auch noch nicht gelöst. Die Dogmatik wird indessen nicht etwa so lange rasten können, bis in der historischen Disciplin der biblischen Theologie die Lösung ermittelt und fertige Resultate ihr überliefert sein werden. Ist sie doch ihrerseits befähigt, in relativ selbständiger Weise vorzugehen und ebensowohl einen rückwirkenden Einfluß auf die exegetische Erörterung auszuüben, als durch den Ertrag sich fördern zu lassen, welchen die tiefsinnige Schriftauslegung erwirkt hat.

Ist doch das in Rede stehende dogmatische Problem das kräftigste Reizmittel, die wissenschaftlich dogmatische Erkenntniß zu erneuerter Anstrengung anzustacheln. Denn soll die (dogmatische) Schätzung der Natur der sichtbaren Kirche gelingen; sollen die begrifflichen Bestimmungen, in welchen Ursprung und Aufgabe derselben erörtert wird, richtig gewählt; soll mit Sicherheit die Bedeutung des historischen Kirchenthums gegenüber sowohl dem Katholicismus als dem spiritualisirenden Idealismus der Secten ermessen werden: so ist das Verhältniß des Reiches Gottes und der Kirche vor allem zu erwägen und die wissenschaftliche Untersuchung, wie dies von Kliefoth*) geschehen, gerade an diesem Punkte zu beginnen. Allerdings wäre das Urtheil über jenes Verhältniß fixirt und zu einem dogmatischen Gemeingut geworden, so würde im Interesse der Theologie, die wahrlich nicht gefördert wird durch Wiederholung desselben Gedankengehalts in anderen Wendungen, die verlangte Erörterung unterlassen und mit Thesen in dieser Beziehung angefangen werden können. Allein sowohl Kliefoth's als Münchmeyer's Aeußerungen über jene Zweiheit von Begriffen zeigen aufs Neue, daß Klarheit des Gedankens und Festigkeit des Urtheils noch nicht erzielt ist. Die Anregungen, die durch Rothe's**) eigenthüm-

*) Acht Bücher von der Kirche von Dr. Th. Kliefoth. Erster Band. S. 33.

**) Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung. Th. 1. — Theologische Ethik. Dritter Band, zweite Abtheilung. S. 1010.

liche Paradoxien unserer Literatur mitgetheilt wurden, sind allerdings Impulse für die tiefer gehende ethische Forschung geworden; allein bei der bedauerlichen Erschlaffung der Spannkraft der theologischen Intelligenz ist es nicht zu verwundern, daß bereits die Spuren der Wirksamkeit jenes großen Theologen zu erlöschen drohen. Wir beklagen dies nicht, sofern wir eine Apologie der Theorie des Letzteren zu übernehmen gedächten; vielmehr sind wir in der Lage, gerade die durch ihre Eigenthümlichkeit bedeutsamsten Constructionen desselben bestreiten zu müssen; aber Aechtes und Bleibendes wird in diesen Irrthümern des genialen Mannes anzuerkennen sein, und daß Christenthum und Kirche, Reich Gottes und Kirche nicht gleichgeltende Größen seien, diese Erkenntniß kann nur aufgegeben werden um den Preis eines verhängnißvollen Rückschritts, zu dem im entgegengesetzten Fall die dogmatisch-ethische Wissenschaft sich selbst verurtheilte.

Kliefoth*) ist scheinbar weit entfernt sich an demselben zu betheiligen; denn schon der erste Satz seines „ausführenden Theiles" spricht gegen die dogmatische Identität jener beiden Termini; aber nichtsdestoweniger erklärt er sich für dieselbe, sofern von der dermaligen Existenzform des Reiches Gottes die Rede ist. Das Reich Gottes hat seine erste Periode unter dem Alten Bunde durchlaufen, die Evolution der zweiten fällt zusammen mit der der Kirche; die dritte ist die der Vollendung. Diese Theorie von der Coincidenz des Reiches Gottes als werdenden in diesem empirischen Weltlauf mit der Kirche ist es eben, der gegenüber wir die unserige zu entwickeln haben, um durch dieselbe auf den Cardinalpunkt des in der Ueberschrift genannten Thema's zu gelangen.

---

1. Das Reich Gottes in seiner dermaligen Existenzform in dem Kosmos ist nicht eins mit der Kirche: der Umfang des ersteren nicht gleich dem der letzteren: die Grenzen der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht

*) Vergl. überdies I. S. 6. Nachdem der barmherzige Gott der verlorenen Welt das Heil durch Gesetz und Verheißung vorbereitet und durch die Sendung, Tod und Auferstehung seines Sohnes bereitet hat, ist dieser Sohn zum Vater gegangen und hat den heiligen Geist gesendet und leitet nun sammt dem Vater und dem heiligen Geist vom oberen Jerusalem herab den ganzen Weltlauf also, daß die Menschen zu Gottes Heil und Reich versammelt werden, bis er, wenn die Zeit der Sammlung erfüllt sein wird, wiederkommen und das Reich einnehmen wird. Diese zweite Periode des Reiches Gottes, welche zwischen die erste und dritte Periode fällt, ist die Zeit der Kirche.

congruent mit denen der ἐκκλησία. Indem wir diese Sätze aussprechen, um auf einem eigenthümlichen Umwege zu deren Erhärtung und Entwickelung zurückzukehren, können wir nicht unterlassen, wenigstens als einen Fortschritt der Erkenntniß das Zugeständniß derer, welche wir in anderer Hinsicht zu bestreiten haben, anzuerkennen, daß das Reich Gottes nicht lediglich dem zukünftigen Weltäon zuzuweisen, vielmehr als in dem dermaligen bereits existirend zu begreifen sei. Allerdings nicht scharf genug kann die Differenz zwischen dem Reiche Gottes in seiner Vollendung und der Gestaltung desselben in der empirischen Wirklichkeit betont; nicht bestimmt genug die Ansicht als eine irrthümliche*) bekämpft werden, daß die nach dem Verlauf der Succession der christlichen Weltalter zugleich mit dem absoluten τέλος offenbar werdende βασιλεία τοῦ θεοῦ nur die in dem irdischen Entwickelungsproceß der Menschheit gereifte Frucht, das durch die Arbeit der creatürlichen Freiheit in Folge der allmählichen Weltverklärung zu Stande gekommene Product der irdischen Gesammtgeschichte sein; der Schluß des gegenwärtigen Weltäon und der Anfang des zukünftigen jeder andern historischen Epoche der Evolution der Menschheit zu vergleichen sein werde. Nicht die durch den vermeintlich stetigen Prozeß des Erkennens und des Wirkens bedingte Culmination der Zuständlichkeiten der christlichen Geschlechter wird den Schluß erzielen, welcher nicht bloß Abschluß, sondern zugleich Metamorphose sein wird. Also nicht lediglich enthüllen wird der Machtact des zum endlichen Siege rückkehrenden gottmenschlichen Königs die neue Welt, die, nur verdeckt durch das Gewand der alten, bereits vorhanden wäre; nicht lediglich bestätigen und krönen wird dessen segnende Hand das Werk, welches, auferbaut von der angespannten Kraft der einander folgenden Generationen, nunmehr in seinem eigenen Glanze zu zeigen wäre: sondern mit der Sprengung der irdischen Gehäuse, in welchen bisher die christliche Menschheit wohnte, wird Er mit seiner Schöpferkraft auch das Bleibende in denselben verwandeln.

Nicht das Continuum der Entwickelungsepochen der religiösen

---

*) S. Kliefoth I. S. 422, 424. Alle dem entgegengesetzten Theorieen beruhen auf falschen Vorstellungen, welche einerseits die Idee des Staates überspannend, sich den Staat gleich dem vollendeten Reiche Gottes denken, andererseits die Bedeutung dieses Weltlaufs statt in die Predigt und Vorbereitung des Heiles unter einem sündigen Geschlechte, vielmehr in die allmähliche Entwickelung jenes vollendeten Gottesreiches setzen.

Menschheit wird den Triumphwagen Christi fortziehen zum Ziele; Er selbst wird ihn fortschnellen und somit sein der in seiner ausschließlichen Siegesmacht sich verherrlichende Triumphator.

Allein durch alle diese Restrictionen ist doch nicht geläugnet, vielmehr vorausgesetzt, daß das Reich Gottes, welches dereinst in göttlicher Verklärung in den Formen einer neuen Welt erglänzen wird, bereits gegenwärtig ist in bestimmten Formgestalten der alten, aus welcher jene herausgeboren werden soll. Der gegenwärtige Kosmos in der Mannigfaltigkeit seiner Bildungen, in der Depravation, welche der Fall der Adamitischen Menschheit denselben aufgedrückt, soll erlöset werden, und wenn das Christenthum gegen jedes Zugeständniß an den Manichäismus sicher zu stellen ist, so darf der Gedanke nicht verdunkelt werden, daß der Untergang der ihrem Gesammtzustande nach zu erlösenden Welt nur der vom oppositionellen Standpunkt aus gewählte Name für die oben bezeichnete Verwandelung ist. Die verlaufenen Perioden der irdischen Entwickelung, die Reihen der Evolutionen des werdenden Reiches Gottes müssen mit den vollendeten zusammenhängen; ein Bleibendes, das in der Aufeinanderfolge der christlichen Weltalter erarbeitet ist, muß in das zukünftige hinübergerettet werden, soll die irdische Geschichte nicht ein zielloses Spiel in's Unbestimmte strebender endlicher Kräfte sein. Aber auch dann würde jener von uns behauptete Zusammenhang illusorisch, die Ziellosigkeit das eigenthümliche Schicksal der geschichtlichen Bewegungen sein, wenn nur vorbereitet*), nicht auch — ohne daß jener von uns selbst geforderte, göttliche Machtact unnöthig würde — irgendwie entwickelt würde das Reich der Zukunft in den dermaligen Weltzuständen. Allerdings diese Entwicklung des Reiches Gottes, welches durch die göttliche Dazwischenkunft allein zu einem vollendeten werden soll, ist nicht eine auf der Oberfläche der empirischen Geschichte sichtbar werdende: — nicht die Epochen der Entfaltung der Kirche oder des Staates und deren Krisen sind ohne Weiteres eins mit denen des unter dieser Hülle der irdischen Weltzustände verborgen gehaltenen

*) S. Kliefoth I. S. 424 (Schluß der oben angeführten Stelle): Aber das Institut des Staates, wie der Kirche ist auf ein sündiges Menschengeschlecht berechnet; Beide sind etwas ganz Anderes, als das Gottesreich in seiner Vollendung sein wird; und Letzteres wird zwar in diesem Weltlauf vorbereitet, aber entwickelt sich nicht in demselben, sondern wird am Ende der Tage plötzlich erscheinen.

und verdeckten Reiches Gottes. Aber ein wesentliches Moment des Glaubens der Reichsgenossen ist die zweifellose Gewißheit, daß das τέλος der Geschichte durch ihre Wirksamkeit mitbedingt sei; daß jede christlich sittliche That unbeschadet der augenscheinlichen Erfolglosigkeit dennoch verflochten in einen geheimnißvollen, von dem Pragmatismus der sinnlich irdischen Begebenheiten unabhängigen Zusammenhang — verwoben in einen Verband, welchen ihres Königs starke Hand hält, nicht ohne Austrag sei für die Gestaltung des dereinst offenbar werdenden Reiches Gottes in seiner Vollendung.

Allein wenn die βασιλεία τοῦ θεοῦ in der Welt ist und in verborgener Weise sich entwickelt, so muß auch eine Existenzform nachgewiesen werden, in welcher sie in dem gegenwärtigen Aeon ihr kosmisches Sein hat. Unter den geschichtlichen Bildungen ist diejenige auszumitteln, welche das Gehäuse ist, darin die Reichsgenossenschaft geborgen ist. Mit Anregung dieser Frage sind wir wieder auf den zeitweilig verlassenen Ausgangspunkt unserer Erörterung zurückgekehrt.

Unzweifelhaft ist die Kirche eine Gestaltung des Reiches Gottes. Aber wäre sie die einzige; wäre das letztere während des Bestehens der diesseitigen Weltzustände unbedingt eingeschlossen in die ἐκκλησία: so würden Folgerungen sich ergeben, die nicht ertragen werden können von dem sich selbst klaren christlichen Bewußtsein. Gäbe es eine Zeit, in welcher das kosmische Sein des Reiches Gottes sich einschränkte auf die Grenzen, in welchen die sichtbare Kirche sich hält: so wäre nur ein Zwiefaches möglich, was, falls es wirklich würde, für das Schicksal des Reiches Gottes gleich verhängnißvoll wäre.

Entweder es müßte die βασιλεία τοῦ θεοῦ ihrer Natur nach ihr Gebiet von dem der Weltreiche, von den übrigen Gemeinschaftskreisen, welche die Bedingungen der sittlichen Existenz der Menschheit sind, dauernd getrennt erhalten. Denn, — sehen wir auf die erste geschichtliche Genesis der Kirche, so waren es zunächst die aus der sündigen Welt Ausgesonderten, die dort versammelt wurden; und die apostolische ἐκκλησία stand den schon vorhandenen Organismen der Familie und des Staates gegenüber als eine diesen Socialformen des jüdisch-heidnischen Lebens widerstreitende, sich selbst und ihre Institutionen von denen der letzteren scheidende und die Gläubigen aus denselben berufende Macht. Die Weltflüchtigkeit des jungen christlichen

Lebens, der asketische Character des neuen ἦθος war, so gewiß dasselbe in den bestehenden Gesellschaftsformen, die aus dem sittlichen Geiste des Heiden- und Judenthums herausgeboren waren, nicht heimisch werden konnte, eben wegen dieses Antagonismus der geschichtlichen, noch geltenden Gestaltungen und des neuen, die Berufenen bewegenden πνεῦμα nicht ein lediglich Verschuldetes, vielmehr ein in gewisser Beziehung inmitten dieser einzigen unvergleichlichen Krisis der Weltgeschichte Unvermeidliches.*) Aber dennoch nicht flüchten aus der Welt soll die Reichsgenossenschaft, sondern sich ansiedeln in ihr; nicht zurückgedrängt auf beschränkten Raum soll die βασιλεία τοῦ θεοῦ in dem Kosmos und neben den übrigen Bildungen sich erhalten, sondern so gewiß denselben erobern, als er erlöset werden soll. Es ist aber augenscheinlich, daß diese so geforderte Ausbreitung des Reiches Gottes in dem Kosmos unmöglich wäre, wenn dasselbe dauernd eingeschlossen bliebe in der Kirche. Denn wenn gleich jener obenerwähnte Widerstreit ein zeitweiliger war und in demselben Maße gehoben werden mußte, als christliche Familien und christliche Staaten entstanden, so ist doch mit dem Verschwinden desselben nicht etwa jene behauptete Unmöglichkeit beseitigt. Denn obschon christliche Generationen vorhanden sind, welche in den nunmehr von christlichen Ideen characterisirten Gemeinschaftskreisen der Familie und des Staates die nothwendigen Socialformen ihres organischen Lebens erhalten; wenngleich somit sie und somit das Christenthum eine Stätte gefunden haben in den diesseitigen Weltverhältnissen: so ist doch offenbar einerseits, daß wo die Einrichtungen des Staates organisirt worden, die der Kirche nicht bestehen können, daß wenn Kirche und Reich Gottes einander deckten, sowohl der Organismus als die freie Beweglichkeit des staatlich-weltlichen Lebens der Völker mit Nothwendigkeit außerhalb der βασιλεία τοῦ θεοῦ gehalten bleiben müßten; andererseits, daß die Thatsache der Existenz christlicher Völker innerhalb der ihnen homogenen, von denen der Kirche unterschiedenen, Socialordnungen gegen die Richtigkeit der Behauptung der Congruenz des Reiches Gottes und der Kirche zeugt. Die Kirche als solche in ihrer sichtbaren Gestaltung kann niemals das ganze Volksleben umspannen; das letztere hat neben den kirchlichen noch andere Aufgaben, die nicht in eigenmächtiger

*) S. meine Dissertation: Clementis Alexandrini Theologiae moralis capitum selectorum particulae Berolini 1853. §. 9. p. 32 sqq.

Wahl, sondern nach Gottes Ordnung zu lösen sind: der ganze irdische Werkdienst, die mannigfaltigen Thätigkeiten für den täglichen Erwerb, die Betheiligung an den staatlichen Interessen, die Arbeit für Wissenschaft und Kunst sind Berufe, die obwohl auferlegt von dem himmlischen König der *βασιλεία*, doch schlechterdings nicht erfüllt werden können zugleich mit den kirchlichen Uebungen. Und doch ist ein Menschenleben zu führen nicht möglich, in welchem alle Momente von dem Getriebe der Kirchlichkeit durchwirkt werden könnten: die Bedingungen des irdischen Lebens sind für jeden Einzelnen eben so viele Mittel, welche ihn an die Welt binden im Unterschiede von der Kirche. Und doch sind die von dem in sich gefestigten Organismus des Staates noch unterschiedenen Sphären der Wissenschaft und der Kunst, der Geselligkeit und selbst des Spieles in Anmuth und Liebreiz, in Freiheit und Eigenthümlichkeit sich selbst erzeugende sittliche Gestaltungen, die in ihrer Besonderung nicht aufgelöset werden sollen von einem sich selbst überspannenden Kirchenthum. Und doch soll das Reich Gottes das ausschließliche Object und Ziel des christlichen Handelns sein. Wäre aber Kirche und Reich Gottes identisch, so wäre einerseits das persönliche Leben der einzelnen Reichsgenossen von einem nicht zu hebenden Dualismus durchschnitten: Kirche und Welt, das Reich Gottes und der Kosmos wären die einander widerstreitenden Elemente, in deren Gegensatz dasselbe hineingestellt wäre. Statt der Harmonie, welche demselben der Voraussetzung gemäß die Versöhnung Gottes in Christo mittheilen müßte, wäre die Dissonanz seine bleibende Stimmung; die mannigfaltigen Momente des irdischen Lebens, widerspruchsvoll auseinandergehalten, könnten nicht ungetheilt in dem Dienste des Reiches Gottes verlaufen; — und andererseits das Reich Gottes, in die Daseinsform der Kirche eingeschlossen, würde, wir wiederholen es, den übrigen socialen Institutionen gegenüber stehen bleiben; den gesammten Weltorganismus zu afficiren, wäre nicht die Möglichkeit vorhanden; die Beschränktheit und die Bedingtheit der Existenz wäre die Bedingung seiner Erhaltung.

Oder aber — und damit kommen wir auf die zweite Reihe von Folgerungen, welche bei Abweisung der eben versuchten Argumentationen aus dem Satze von der Congruenz der in Rede stehenden Begriffe uns aufgenöthigt werden würden — es müßte die Kirche mit dem Anspruche die Trägerin der der *βασιλεία τοῦ*

θεοῦ gegebenen Verheißungen zu sein, gerade die Auflösung und Ueberwältigung aller sonstigen geschichtlichen Bildungen und socialen Gestaltungen, der Familien und der Weltreiche erzielen; nicht dieselben zu verklären und zu versittlichen, somit in ihrer Eigenthümlichkeit zu kräftigen, sondern zu vernichten oder doch der Selbstständigkeit ihrer Organisation nach zu brechen wäre ihre Mission. Je mehr der Staat seinem Bestande nach geschwächt, die Functionen seines Regiments herabgestimmt würden oder den eigenthümlich kirchlichen Stempel sich aufdrücken ließen; je weiter mit Einem Worte das sichtbare Kirchenthum ausgebaut und je nachhaltiger alle anderen Gewalten durch die Triebkraft der kirchlichen sistirt würden, um so herrlichere Siege würde jener Voraussetzung gemäß das Reich Gottes feiern. Allerdings besteht „der Fortschritt des Reiches Gottes nicht darin, daß die Menschen in immer größeren Massen dem Evangelio gläubig und dem Geiste Gottes gehorsam werden;"*) „im Gegentheil findet in der Kirche, was die subjective Gläubigkeit und Gottseeligkeit betrifft, ein fortgehendes Ebben und Fluthen Statt." Aber nichtsdestoweniger müßte die Kirche (innerhalb deren Grenzen allerdings diese Fluctuation verläuft,) doch als die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* darauf ausgehen, den auf diese angelegten Kosmos mit ihren Ordnungen zu erfüllen, und dieses könnte nur gelingen in demselben Grade, in welchem die übrigen Socialformen eingeschränkt oder abgebrochen würden. Die Auctorität der geistlichen Herrschaft müßte die ausschließliche und universale der Welt werden. Diese Consequenz, welche auf Grund der einmal genehmigten Prämissen eine unabweisliche ist, hat das Kirchensystem des mittelalterlichen Katholicismus in der That gezogen: in dem Glanze der imposantesten kirchenhistorischen Begebenheiten hat es versucht, alle weltliche Fürstenherrschaft zur Huldigung zu nöthigen, die Selbstmacht des staatlichen Regiments zu zerbrechen und das Königthum Christi in der Versichtbarung der päpstlichen Monarchie auf Erden aufzurichten. Aber in der Geschichte der letzteren hat sich auch sofort das Verhängniß erfüllt, welches durch die eigenmächtige Gleichstellung von Reich Gottes und Kirche und weiter freilich durch den Anspruch auf Vorausdarstellung der Herrlichkeit der letzteren determinirt war: je mehr Erfolge der hierarchische Katholicismus in dem Kampfe mit den Weltmächten erzielt, um so mehr ist er verweltlicht; je glänzendere Triumphe die vermeint-

*) Kliefoth a. a. O. I. S. 421.

lich geistliche Herrschaft über die kosmischen Reiche zu begehen wähnte, um so mehr ist sie selbst geworden zu einem Reiche dieses Kosmos. Ja in demselben Moment, wo es der Kirche gelingen würde, in eitler Selbsttäuschung die Staaten in ihrer Selbstständigkeit aufzulösen, würde sie vielmehr selbst aufgelöset sein in einen ungeheuerlichen Kirchenstaat.

Und worin ist nun die Nothwendigkeit dieses verhängnißvollen Umschlags begründet? — Die Kirche, sofern sie nicht zur Karricatur des Urbildes verzerrt werden will, welches das Schema ihres Begriffs ist, kann in dem sündigen Kosmos unmittelbar sich gar nicht zum Dasein bringen.

Damit die Kirche, als das Reich der Freiheit, sich gestalten und erhalten könne, muß eine Institution schon vorhanden sein, die, mit physischer Gewalt ausgerüstet, den diabolischen Mächten sich entgegensetzen und die Zerstörungskräfte des Bösen niederhalten und bändigen kann. Die Fluctuation der Sünde in dem Kosmos muß wenigstens abgedämmt, hinter schützende Wälle zurückgedrängt und durch fixirte, in ihrer eigenen Auctorität sich aufrecht erhaltende Ordnungen eingeschränkt werden, wenn ein Terrain in dem Kosmos soll abgegrenzt werden, auf welchem die an Gnadenstiftungen sich nähernde communio sanctorum, auf welchem selbst ein in rechtlichen Gesellschaftsformen sich gliederndes Kirchenthum Bestand haben kann. Und dieses Reich der Auctorität und des Gesetzes, dessen ganzem Habitus die Spuren des fortdauernden Kampfes mit dem Bösen aufgedrückt sind*), dieses in sich gefestigte Institut, durch welches erst die Vorbedingungen der Existenz der Kirche gegeben sind, ist der Staat. Allerdings können aus der Geschichte der Kirche Epochen der Krisis bezeichnet werden, in welchen dieselbe nicht nur nicht geschützt von dem Staate, sondern verfolgt von demselben die ganze Wucht des Widerstreites der Weltmächte auszuhalten hatte**). Aber nur scheinbar sind diese Fälle Zeugnisse gegen die Richtigkeit unserer Lehre von der Nothwendigkeit des schon Bestehens einer staatlichen Ordnung als Voraussetzung der Existenz der Kirche. Denn selbst das verfolgende, das Christenthum drückende, Recht und Gesetz in tausend Fällen verletzende Staatsregiment ist doch immer im Vergleich zu der brutalen Gewalt, welche mit Sistirung des gesammten Staatslebens hereinbrechen würde, eine das Sitt-

*) Vergl. unsere spätere Auseinandersetzung.

**) S. Kliefoth I. S. 425.

liche relativ conservirende Macht. Und wenn die Kirche in dem sie selbst verfolgenden Staate sich erhält; wenn sie wenigstens in Resten liturgischer und rechtlicher Ordnungen sich unter solchen Umständen versichtbaren kann, so verdankt sie dies entweder der Inconsequenz der Träger des Staatsregiments, oder dem Schutze einzelner im Widerspruche zu diesen Machthabern den Rechtszustand aufrechterhaltenden Bürger, also doch dem, was noch Staatliches in und an dem sich als Rechtsgemeinschaft verleugnenden Staate vorhanden ist. Dagegen wäre die Verfolgung, die Entziehung des rechtlichen Schutzes eine unbedingte, überall consequente und allgemeine, würde sie nicht blos in dem einen oder andern Staate verhängt, sondern in allen in gleicher Weise: so wäre auch auf diesem von verheerenden Naturmächten aufgewühlten Gebiete der Fortbestand der Kirche unmöglich. — Es wird demnach die oben nur flüchtig entworfene Theorie, — die durch eine weiter sich verbreitende Digression zu erhärten, wir hier nicht versuchen können —, es wird der Grundsatz von der Bedingtheit des Seins der Kirche durch den Staat in dem von uns näher bestimmten Sinne zu vertheidigen sein. Und eben weil der Staat es ist, der — sei es seinen elementaren Anfängen nach, sei es in der ihm selber möglichen Vollkommenheit der Organisation — zuerst und unmittelbar inmitten des sündigen Kosmos verhältnißmäßig sittliche Stiftungen begründen muß, auf die allein die Kirche ihre Ordnungen aufbauen kann: muß die letztere in demselben Grade, mit welchem sie mit dem Anspruche, die ganze *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in diesem irdischen Weltlauf zu sein, den Staat aufzulösen unternimmt, um an dessen Stelle zu treten, in den Staat umgesetzt, d. i. staatsförmig werden. Und damit sind wir bei dem zweiten verhängnißvollen Satze wieder angelangt, welcher aus der Behauptung der Congruenz vom Reiche Gottes und Kirche mit Nothwendigkeit resultirte.

Es fragt sich daher, — da beiderlei Consequenzen, die sich uns aufgedrängt, unerträglich sind, ob die Prämisse nicht einer Berichtigung bedarf, sollen dieselben mit Erfolg abgewehrt werden.

Das Reich Gottes, nachdem es in der Mosaischen Theokratie die Periode seiner Vorbereitung vollendet, ist allerdings in die zweite Periode übergeleitet durch Stiftung der Kirche. Während der Herr sonst überall von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* redet, als derjenigen, die da gekommen sei und kommen werde, hat er doch Matth. 16, 18. in dem Momente, wo er die Passion (Math. 16, 21.)

zu beginnen im Begriff war, als die *οἰκοδομή*, in welcher sein Reich wirklich werden solle, die *ἐκκλησία* bezeichnet*). Und allerdings (worauf mit Recht Rothe aufmerksam gemacht hat) die *βασιλεία*, ob sie gleich — wir betonen hier sofort die Differenz unserer Lehre von der Kliefoth's — ein Größeres und Umfassenderes ist und werden soll als die Kirche, und zwar lediglich nicht etwa in Betracht des zukünftigen Weltäons, in welchem sie in vollendeter Herrlichkeit offenbar werden wird, sondern auch innerhalb des Stadiums des empirischen Weltlaufs, mußte doch der Natur der Dinge nach zuerst eingeschlossen sein in die Formgestalt der Kirche**). Aber diese Beschränkung der Existenz des Reiches Gottes auf die Kirche konnte nur so lange andauern, als Familie und Staat noch nicht christianisirt***), so lange sie noch von der Sittlichkeitssubstanz des heidnisch-jüdischen Lebens durchwirkt waren. Seit diesem Momente aber, wo das Christenthum zur öffentlichen Institution im Staate ward, ist auch Familie und Staat mit aufgenommen in den Verband des Reiches Gottes; damit es in dem Kosmos (dem in seiner Totalität das Heil bestimmt ist, wie Kliefoth †) so schön auseinandergesetzt hat) wirklich und wirksam werde, so weit die irdischen Zuständlichkeiten des dermaligen Weltäons dies ermöglichen, muß es heimisch werden in den Gehäusen, in welchen das diesseitige Weltleben sich angesiedelt hat. Gerade diese Erkenntniß, daß das Reich Gottes in seinem zeitlichen Werden nicht blos die Kirche, sondern auch jene anderen oben genannten Gemeinschaftskreise zu Vehikeln dieses seines Seins hat, daß die festen cardinalen Elemente, darin es sich über den Kosmos in seinen dermaligen Bildungen verbreitet, in jener Dreiheit beschlossen sind

---

*) Vergl. Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Th. I. S. 90 ff.

**) S. Rothe a. a. O.

***) Wie diese Christianisirung des Staates von uns gedacht werde, erhellt aus der unten folgenden Auseinandersetzung.

†) Kliefoth I. S. 37, S. §. I. Das Object des Heils und damit der Stoff, aus welchem der Gott der Gnaden durch seine Thaten die Kirche schafft, ist der Kosmos. Nicht blos für uns, diese einzelnen Menschen, überhaupt nicht für Einzelne und Etliche, auch nicht für einen Bruchtheil der Menschheit, also z. B. nicht blos für die nach ihm lebenden Geschlechter, sondern für Alle, aber auch nicht für Alle als die atomistische Summe aller Einzelnen oder als einen unorganischen Haufen, sondern für den Kosmos u. s. w.

und in diesem empirischen Weltlauf unaufgelöset neben einander*) beschlossen bleiben, muß ich einen der specifischen Grundgedanken der protestantischen Ethik anerkennen, der nicht wieder verloren gehen darf, wenn der Dualismus der katholischen Sittlichkeit, der Gegensatz des Lebens in dem Reiche Gottes und in der Welt, principiell überwunden bleiben soll.

Aber allerdings die Einheit der sichtbaren βασιλεία τοῦ ϑεοῦ, nicht die Dreiheit von Kirche, Familie und Staat in ihrer Coexistenz ist das τέλος, bei welchem der erlösete Kosmos als die nun vollendete zweite Schöpfung anlangen soll. Allein dieses τέλος ist nicht, wie bereits erinnert, die ausgereifte Frucht des Processes der irdischen Entwickelung, und eben damit der Versuch abgeschnitten, durch allmähliche Auflösung jener Dreiheit in die Einheit diese zukünftige Vollendung zu beschleunigen. Dieses eigenmächtige Necessitiren kann ebensowenig gelingen als es denkbar wäre, daß der Herr in dem sündigen Kosmos innerhalb der Schranken, inmitten der Bildungen der zeitlich irdischen Weltalter die einheitliche βασιλεία, wie sie nur in Folge der Aufhebung des sündigen Gemeinzustandes und der universalen Palingenesie der dermaligen Welt real werden kann, sofort erschaffen hätte. Dagegen scheint es freilich einem oberflächlichen Denken als möglich, daß die βασιλεία, als dieser pneumatische Organismus, als directe Emanation der ausschließlichen Schöpfermacht ihres erhöheten gottmenschlichen Königs mit Sistirung alles geschichtlichen Processes sogleich wirklich werden könnte. Allein diese Ansicht verkennt durchaus die Bedeutung der der Menschheit wesentlichen historischen Evolution, die allerdings das Reich der Herrlichkeit einseitig hervorzubringen nicht befähigt ist, aber, wie bereits bemerkt, ein mitwirkender Factor bei dem endlichen zu Stande Kommen desselben ist. Indessen ungleich scheinbarer als die eben bezeichnete ist die derselben verwandte Meinung, daß der Erlösungsprozeß vor allem die großen sittlichen Gemeinschaften im Ganzen zu ergreifen habe; daß Familie und Staat die nächsten und direct zu erwählenden Objecte seien, welche wiederzugebären seien. Scheint es doch, als ob die sofortige — allerdings nur durch ein Wunder mögliche — Herstellung eines christlichen Staatenorganismus die Mittheilung des Heiles an den

*) Kliefoth I. 421.

Kosmos am sichersten und wirksamsten beschleunigen könne. Allein auch diese Beurtheilung verkennt ebensowohl die Natur des Staates und seinen Ursprung, als die Bedeutung der Persönlichkeit. Nicht Staaten, sondern Personen, nicht fest organisirte Gemeinschaften, sondern Individuen sind in erster Linie zu berufen; nur dadurch, daß Einzelne erwählt und bekehrt werden, kann „die in die Mannigfaltigkeit der Stämme, Völker, Sprachen, Geschlechter, Häuser auseinandergehende und doch eben in dieser Mannigfaltigkeit sich zur Einheit geschichtlichen und ethischen Lebens zusammenfassende, in Staat, Gesetz, Sitte, Kunst, Bildung sich objectivirende Menschheit*) des Heiles theilhaftig, können Familien und Staaten als diese die Einzelnen umschließenden Ordnungen christlich werden. Allerdings, ist das Christenthum einmal eine sociale Macht und ist der Staat ein christlicher geworden in Folge der massenhaften Bekehrung der Einzelnen (oder wird derselbe mehr nur als solcher vorausgesetzt in der diese voraussehenden und anticipirenden Gesetzgebung), so ist die Bedingtheit der nachfolgenden Generationen von den bereits bestehenden Institutionen des christlichen Staates eine unzweifelhafte. Aber immer sind es die Einzelnen, die von dem Herrn der Kirche durch Sacrament und Wort berufen, und von denen in der sich an ihnen vollziehenden Wiedergeburt die Bedingung erfüllt wird, unter der allein sie Reichsgenossen werden können; immer sind es Individuen, welche durch die Gnadenmittel zu neuen Kreaturen umgeschaffen und mit den Kräften der Erlösung durchwirkt werden; alle specifisch religiösen Prozesse sind zu erleben nur möglich begnadigten Persönlichkeiten. Diese und ähnliche Kategorieen dürfen niemals ausgesagt werden von denjenigen Objectivitäten, welche als die Bedingungen und Träger des empirischen mit dem dermaligen Weltäon erst endenden Gemeinzustandes jenen specifischen Umschwung der Palingenesie nicht erleiden können, ohne unterzugehen. Es ist demnach ebenso verwirrend als für ein unklares ethisches Erkennen beweisend, wenn von „Wiedergeburt," „Erlösung" des Staates**) geredet wird. Der Staat kann durch seinen Bund mit der Kirche, dadurch, daß er mittelbar die sittlichen Grundideen des Christenthums zu Normen seiner Gesetzgebung erwählt, er kann als dieser christliche Staat das τέλος seines Seins durch graduelle Steigerung

*) Kliefoth I. S. 8.

**) Wie von Kliefoth I. S. 422 geschieht.

erreichen; aber er kann niemals aufhören zu sein, was er seinem Wesen nach ist, ein Reich der Gesetzlichkeit und Aeußerlichkeit, der zwingenden Auctorität und der meist nur negirenden Rechtsstatute. Diesen ihm aufgedrückten Typus kann er niemals abstreifen, diese Formgestalt kann sich nimmer wandeln; und doch müßte dies geschehen; er müßte in das ideale sittliche Reich, welches wir erst am Ende der Tage erwarten, transformirt werden, wenn er in dieser seiner Objectivität wiedergeboren werden könnte, wie der Einzelne. Der Staat kann nicht wiedergeboren, nicht erlöset werden, ohne zerstört zu werden. Denn derselbe ist seinem gesammten Habitus nach durchweg characterisirt durch seinen Gegensatz gegen die Sünde; die wesentlichsten*) seiner Ordnungen werden gehalten durch diese Macht der Reaction und können bei fortdauernder Entwickelung des Staatslebens doch die Grenze, das eigenthümliche Maß nicht überschreiten, welches der Ursprung desselben ihm selber eingesenkt. Der Staat ist nicht das Reich der freien Sittlichkeit, welches bei normaler Entfaltung der Menschheit würde wirklich geworden sein, sondern dieses letztere ist es eben, welches in demselben depotenzirt und zu einem gesetzlichen *κόσμος*, zu einem Institut herabgesetzt erscheint, welches eben nur die negirenden, wider die Sünde getroffenen, coercitiven Veranstaltungen zusammenfaßt. Damit ist ausgesagt, was Kliefoth**) bestreitet und in anderer Wendung doch wieder zugeben muß, daß der Staat entstanden ist in Folge der Sünde, daß er nicht ein anderer geworden nach dem Falle, sondern überhaupt geworden ist erst nach demselben. Gerade das, was als eine erst nachfolgende Modification bezeichnet worden ist, der gesetzliche Character, ist nicht ein Secundäres, sondern ein Ursprüngliches; nicht Zeugniß des Abfalls von seinem Begriff, sondern sein Wesen. Allerdings ist „in dem Staate Etwas, was auch in dem status integritatis hätte vorhanden sein können", nämlich das in seiner Formgestalt verblasste und verzerrte Urbild des sittlichen Reiches, welches nach ursprünglicher Bestimmung in der sündlos bleibenden Menschheit aufgerichtet werden konnte. Aber dieses abstract-ideal sittliche Reich hat mit Wesen und Namen des Staates ebenso wenig etwas gemein, als dieser mit der wirklichen *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in der Zukunft. Die Existenz und

*) Vergl. Kliefoth I. S. 419.

**) a. a. O. I. S. 418, 419.

die Entwickelung des Staates ist eingeschränkt auf diese Periode des werdenden Reiches Gottes und wird aufhören erst mit dem Abschluß dieses Werdens, mit dem Ablauf der empirischen Geschichte.

Allein, wenn doch der Staat eine Folge der Sünde ist, so müßte sich doch vielmehr die Erlösung von dem Augenblicke an, wo sie in Christo wirklich ward, zu ihm destruirend verhalten und das Christenthum in demselben Maße, als es Macht gewinnt, denselben vernichten?*) — Allerdings dieser Einwand ist sehr scheinbar; ja wir erkennen in gewisser Weise sogar das wirkliche Recht desselben an, ohne genöthigt zu werden, unsere eigenen obigen Grundthesen aufzugeben. Setzen wir den Fall, daß die christliche Menschheit in ihren Gliederungen in den Staaten, daß alle Einzelnen nicht bloß relativ, sondern absolut, nicht bloß principiell, sondern in dem ganzen Umfange ihres peripherischen Seins von der Erlösung ergriffen und fermentirt wären: es müßten in dem Momente, wo diese gleichmäßige Wiedergeburt Aller sich durchgesetzt hätte, alle Staaten zusammensinken und das Reich der Zukunft wäre — nach menschlicher Betrachtung — wirklich. Die Gottesgemeinde, welche in dem irdisch sichtbaren Kirchenthum wohnt, würde aus dieser Behausung entlassen, in dem Reiche versichtbart werden, welches in der Verpuppung des Staates eingeschlossen und herabgedrückt ist: die triumphirende Kirche in der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* offenbar werden. Die Erlösung, wenn sie, ohne daß Rückfälle einträten, immer intensiver sich verbreitete, wäre nothwendig, wie bereits oben bemerkt, allmählige Auflösung des Staates; und Julian der Abtrünnige hätte in gewisser Art Recht, wenn er von den Christen, die ohne Unterscheidung des gegenwärtigen und des zukünftigen Weltäons die idealen Normen des letzteren in dem ersteren bereits als gültig anerkannten, auf das Christenthum selber schließend urtheilt, dasselbe sei eine mit dem Organismus des Staates unverträgliche Macht. Die vollendete Wiedergeburt der Menschheit wäre, wir wiederholen diesen Gedanken, unvermeidlich die Absorption der Staaten. Aber wir brauchen nicht zu erörtern, was von Kliefoth**) bereits in anderen Redeweisen, (denen

*) S. Kliefoth I. S. 419.

**) I. S. 420, 421.

wir nach Abzug des Falschen, was aus der Gleichstellung von Kirche und Reich Gottes erwachsen, auch dieser Digression anhaftet, völlig beipflichten,) erörtert ist, daß diese angenommene ebenmäßig fortschreitende Fermentirung der Menschheit durch die Heilsgnade eben nicht Statt hat; daß in jeder christlichen Generation die Mehrheit, der sacramentlichen Weihungen ungeachtet, doch zum subjectiven Vollzuge der Wiedergeburt nicht gelangt, sondern nur äußerlich gestreift vom Christenthum entweder in dem Zustande der Unentschiedenheit verharrt oder gar zum Abfall entartet. Nothwendig muß daher der Gemeinzustand auch der christlichen Völker getrübt, den Folgen der Sünde unterstellt bleiben, nothwendig der Staat in diesem empirischen Weltlauf sich erhalten, nothwendig die Kirche neben demselben bestehen.

Aber auch dies ergiebt sich aus unseren bisherigen Auseinandersetzungen, was, in abrupter Thesis ausgesprochen, in gewissen Kreisen als paradox beurtheilt werden dürfte, daß, wäre der Staat nicht, die Kirche nicht sein könnte. Der Staat ist ja die Socialform, welche einerseits durch den sündigen Gemeinzustand bedingt ist, und die andererseits doch inmitten desselben als eine verhältnißmäßig sittliche Macht, als göttliche Ordnung sich erhält. Würde derselbe in seinem Bestande aufgehoben, ohne daß die Gewalten zur entfesselten Herrschaft gelangten, die niederzuhalten er den Beruf hat: so wäre dies der thatsächliche Beweis, daß der sündige Gemeinzustand eliminirt worden; und mit dieser Elimination wäre die Nothwendigkeit vorbereitet, daß die an sich einheitliche *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in der dem *αἰὼν μέλλων* wesentlichen Formgestalt mit Zersprengung der Hüllen, mit denen sie jetzt verdeckt ist, d. i. mit Auflösung jener Dreiheit von Gemeinschaftskreisen der Familie, des Staats, der Kirche in dem verwandelten *κόσμος* offenbar würde. Die Kirche in diesem dermaligen Weltzustande ist also ein Correlatum des Staates und niemals darf sie in eitler Selbstüberschätzung von dem Gedanken sich bethören lassen, die Beschränkung des Gebietes und der Machtstellung des ersteren, sofern sie durch die Erweiterung der eigenen Herrschaft bedingt werde, sei ohne Weiteres gleich der Ausbreitung des Reiches Gottes in seinem irdischen Werden.

Das Reich Gottes ist ein werdendes; aber dieses Werden ist nicht congruent dem Wachsthum der sichtbaren Gemeinschaftsformen, in denen dasselbe sich entwickelt; die empirische Ge-

schichte der letzteren nicht gleich der ebenso realen, aber doch idealen, welche jenes erstere durchmacht; die Stadien der Entwickelung der allerdings in diesem Kosmos vorhandenen βασιλεία sind nicht ohne Weiteres wiederzuerkennen in den Phasen der Entfaltung jener Dreiheit, als den erscheinenden Außenseiten. Sondern so gewiß ein inniger geheimnißvoller Zusammenhang, ja eine Sympathie des Lebens in aller Zuversicht vorauszusetzen ist: so ist doch der cardinale Satz in aller Schärfe zu betonen, daß das Reich Gottes in diesem Weltäon von denselben sichtbaren Instituten, welche Träger seines Seins sind, verhüllt wird, daß es geborgen, aber auch verborgen ist in denselben Gehäusen, in denen es existirt.

Im Unterschiede von dem Zustande der Herrlichkeit und Vollendung ist diese Verborgenheit, das Verhülltsein, jenes Verdecktsein von sichtbaren geschichtlichen Formen, die demselben zugehören und doch nicht Erscheinungen des Wesens sind, das Characteristische des Reiches Gottes während des dermaligen Weltlaufs. Allerdings offenbar ist die Dreiheit jener Gemeinschaftskreise, die irdische Organisation der Kirche, die Gliederung der Stände, das System ihrer Institute. Aber dieses sinnliche Offenbarsein ist doch wieder Verhüllung des nur dämmernd hindurchleuchtenden Reiches Gottes, — Verhüllung der wahrhaftigen sittlichen Welt, der ächten Gottesgemeinde und des wesentlichen ihr homogenen σῶμα, des Organismus der sittlichen Gemeinschaft und seiner Formgestalt.

Ja das ist im Allgemeinen das Eigenthümliche der dermaligen Existenzweise des Reiches Gottes, seiner währenden Knechtsgestalt, daß das normale Verhältniß von Wesen und Erscheinung, wie von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit sich verschoben, eine partielle Incongruenz beider Sphären in der Spannung derselben gegen einander an die Stelle getreten; daß nicht ein harmonisches Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Factors in der empirischen Geschichte der sichtbaren Kirche nachweisbar, sondern ein theilweises Auseinandergehen beider ebenso anzuerkennen ist, wie die das Auseinanderbrechen beider verhütende, den Widerstreit der Freiheit bändigende Hand der göttlichen Providenz.

Und eben dieses, was von den Zuständlichkeiten und Processen des werdenden Reiches Gottes im Ganzen gilt, gilt auch von der irdischen Kirche im Besonderen. Abgesehen von den Gna-

denmitteln und dem Amte, als den wesentlich göttlichen Stiftungen ist die Kirche in ihrer empirischen Zuständlichkeit, dem gesammten Habitus, den einzelnen Institutionen nach, in denen sie sich kosmisches Dasein gegeben, nicht lediglich eine Hervorbringung des erhöheten Herrn; denn ob er gleich als Haupt der Gläubigen wie kircheschaffend, so auch erhaltend wirkt: so sind doch die Acte, in denen sich Beides vollzieht, nicht identisch mit den Acten des irdischen Kirchenregiments, die Gliederung der christlichen Menschheit in die Stände, wie sie im geschichtlichen Leben der Völker entstehen, nicht göttliche Anordnungen, die dem äußeren empirischen Kirchenthum angehörigen Institutionen, ob sie gleich in näher zu bestimmendem Sinne göttliche Ordnungen sind, doch nicht durch göttliche Machtacte aufgerichtete Positionen. Das göttlich fundirte Amt und die Amtsträger, das Charisma und der kirchenordnungsmäßige Beruf, die persönliche Würdigkeit und der Pflichtenkreis, in welchen der Einzelne hineingestellt wird, werden nicht durch die Infallibilität einer göttlichen Vocation mit einander verknüpft; vielmehr sind es Irrungen der mannichfaltigsten Art, welche Person und Amt, den durch die empirische Gemeinde Berufenen und die göttliche Stiftung in vielen Fällen in Disharmonie gegeneinander kehren.

Das sind die Thesen, welche wir vorläufig den im Ganzen hyperbolischen Anschauungen von dem irdischen Kirchenthum entgegenstellen, wie sie sich mehr und mehr zu fixiren scheinen. Dieselben sollen zugleich die bestimmten Themata angeben, welche wir — allerdings in zusammenfassender Reduction auf wenige Hauptpunkte — in dem sich anschließenden Abschnitt zu behandeln gedenken. Die letzteren concentriren sich in der zu ermittelnden Bestimmung des Ursprungs und der Natur des sichtbaren irdischen Kirchenthums und dessen Organisation. Wir versuchen diese Aufgabe zu lösen, indem wir mit einer kritischen Erörterung der Gesammtauffassung Kliefoth's beginnen und in derselben eine positive Darstellung vorbereiten.

2. Meist überall, wo Kliefoth von der sichtbaren Kirche, von dem dermaligen empirischen Kirchenthum im Ganzen redet, erscheint dasselbe als ein fester von dem dreieinigen Gott gewirkter Organismus, als ein zusammengefügter Bau, der in geregelten Ordnungen und Aemtern, in aus „der geheiligten Naturordnung stammenden Institutionen" (als da sind Ehe, Familie,

Obrigkeit, die als solche ohne alles Bedenken zur Kirche gerechnet werden) und aus den in der Heils- und Gnadenordnung eingesetzten Gnadenmitteln und dem Amte von Gottes Hand aufgerichtet ist, als ein aus Instituten und Berufen, Aemtern und Würden hergestellter Gliederbau*); und die heftigsten Invectiven werden gegen diejenigen gekehrt, welche diese Gesammtauffassung bestreiten. Von diesen Gegnern wird mit unverkennbarer Indignation geurtheilt, daß sie die Kirche als „atomistischen Haufen," der in seiner vermeintlichen Machtvollkommenheit sich erst selber constituire, aufzufassen genöthigt seien. Mit besonderer Emphase wird sogar der Gedanke betont, daß die Kirche nicht sowohl aus Personen, als aus Dingen, Instituten bestehe, und von diesen als göttlichen Stiftungen, ob sie gleich verschiedenen Ordnungen angehören, doch in völlig gleicher Weise die göttliche Einsetzung (mit welchem Wort überhaupt, ein die entsetzlichsten Verwirrungen anrichtender Mißbrauch getrieben wird) ausgesagt. Das eigentlich Durchschlagende aller beabsichtigten Limitationen ungeachtet,**) die

*) A. a. O. I. S. 27, §. 27; S. 353, 395, 223, 376.

**) Man mußte natürlicher Weise gespannt sein zu erfahren, wie ein so geistreicher, aller Irrungen ungeachtet, deren er in der Gesammtconstruction sich schuldig macht, doch von tiefen, gegen dieselbe reagirenden Ideen bewegter Theolog seinen Kirchenbegriff von dem Katholischen abzugrenzen versuchen werde. Allein gerade an der entscheidenden Stelle, wo diese Abgrenzung erstrebt wird, I. S. 374—376, ist einerseits der Ausdruck nicht auf einen klaren Gedanken zurückzuführen, und selbst wenn wir denselben mehr nur nach den Intentionen schätzen, ist die Harmonie mit den so vielfach wiederkehrenden Aeußerungen hinsichtlich der ganz allgemein behaupteten göttlichen Hervorbringung und Schöpfung des irdischen Kirchenleibes nicht herzustellen. „Wenn die Kirche," heißt es I. S. 373, „ein realer aus Instituten und Berufen, Aemtern und Ständen gegliederter Leib ist, so ist sie eben dadurch eine geordnete. Und diese Ordnung ist auf der einen Seite eine gegebene. — Aber (S. 374) auf der andern Seite ist doch auch diese Ordnung eine zu findende: die Menschen sollen doch auch aus Gottes Wort verstehen, in welcher Ordnung Gott die die Kirche ausmachenden Institute, Gnadenmittelverwaltung, Ehe, Hausstand und die darauf basirenden Ordines geführt (?) haben will." — „Endlich (also doch!) giebt es an diesem Punkt eine Entwickelung, ein geschichtliches Gestalten. — Wir sind von vornherein im entschiedenen Gegensatz zu dem Irrthum getreten, der die Kirche als Gesellschaft begreift und ihren Organismus schlechthin auf Selbstgestaltung, Selbstconstituirung, auf Vereinbarungen der zu ihr gehörigen Menschen zurückführt. — — Aber dieser Ansicht diametral gegenüber steht die Römische, die den ganzen dermaligen Bestand des kirchlichen

aber in der That unklar, doch nur Widersprüche mit anderweit aufgestellten Behauptungen begründen, — ist die Ansicht von dem irdischen Kirchenthum als einem nicht durch den Prozeß der menschlichen Vermittlung Entstandenen, sondern als einer vor und über den Einzelnen in Ordnungen und Institutionen existirenden, in die Augen fallenden Objectivität; und mögen noch so schöne Erörterungen im Einzelnen gegeben werden, wie die über das Verhältniß der Heils- und Kirchenordnung,*) in welcher zwi-

---

Organismus uranfänglich von Gott durch den Herrn und die Apostel fertig in Form der Gesetzesvorschrift gegeben, also nicht blos von Gott geordnet, sondern angeordnet sein läßt, so daß der Kirche nur die Ausführung des Befohlenen, höchstens eine quantitative Vermehrung des Angeordneten übrig bleibt. Daß diese Ansicht an der Geschichte zu Schanden wird, indem sich die allmähliche Entwickelung dessen, was zum Organismus der Römischen Kirche gehört, nachweisen läßt, ist bekannt. Wir müssen ihr überdies den Begriff der geschichtlichen Entwickelung entgegenstellen." Also zum zweiten Male treffen wir doch auf diese in thesi gemachte wichtige Concession und man wird nun um so gespannter sein, zu erfahren, wie dieselbe verwerthet werden wird. „Demzufolge, so wird I. S. 376 die endliche Entscheidung eingeleitet, liegt die Sache nicht so, daß die Kirche nicht eine Gestalt sich geben könnte, welche sie wollte; aber sie liegt auch nicht so, daß ihre Gestalt bis in das Formelle ihrer einzelnen Institute hinein durch statutarische göttliche Vorschriften (— man sollte erwarten: durch göttliche Hervorbringungen) bestimmt wäre; sondern das Richtige wird sein: Gott hat durch Gnaden- und Naturordnung die den Organismus bildenden Institute geschaffen, ihnen ihre Ordnung gegeben (?), dieselben auch in seinem Worte bekannt gemacht, und Er führt auch innerlich sein Volk (das wird also doch nicht die Gesammtheit der vocati sein, die von dem Organismus der sichtbaren Kirche umfaßt werden) durch Geist und Glauben, wie in der Geschichte äußerlich; auf diesen substantiellen Grundlagen aber hat die Kirche (welche? die schon als Organismus existirende?), nach solchen Stiftungen des Herrn sehend und seiner Führung sich überlassend, ihren Organismus (den schon daseienden oder nun erst werdenden?) auf den geschichtlichen Lagen so zu entwickeln, daß sie jene durch göttliche Stiftung gesetzten Elemente ihres Baues in ihrer Wesenheit ungekränkt läßt und eben nur formirt, ja so formirt und einfügt, daß das eingestiftete Wesen jener Institute immer reiner und voller erscheine." — Vielleicht sind Andere glücklicher als wir in dem Verständniß dieser Bestimmungen, deren Sinn wir nur ahnen.

*) I. S. 391 vergl. S. 476, S. 351: „Wir reden hier nicht von der geschichtlichen Ausbildung des Gnadenmittelamtes, wir reden nicht von der Ausgestaltung der Gnadenmittel zum System des Cultus; — noch weniger reden wir von den noch mehr mittelbaren kirchlichen Instituten; wir führen auch dies nicht auf göttliche Anstiftung zurück." Indessen muß ich mich doch gegen den Gebrauch des Wortes Heilsordnung bei Kliefoth und Löhe, Kirche und Amt S. 8—11, von den objectiv göttlichen Stiftungen oder auch

schen den göttlich eingesetzten Gnadenmitteln, als den göttlich gestifteten „Dingen," und ihrer der geschichtlichen Entwicklung angehörigen Formation mit wahrhaft protestantischem Tiefblick unterschieden wird, mögen Gnadenmittel und Amt an einigen Stellen ihrem Ursprunge nach richtig von den — sonst als gleichmäßig göttlich anerkannten — Stiftungen unterschieden und nur von jenen die specifische Einsetzung in ihrer Differenz von der derjenigen Institute, die nur providentiell geordnet sind, ausgesagt zu werden scheinen: die Opposition gegen Alles, was als Selbstconstituirung, Selbstgestaltung von dem Verfasser beurtheilt wird, ist eine so rücksichtslose, der Mangel an Präcision des Gedankens und des Ausdrucks ein so verhängnißvoller, (— Alles, was nicht ein menschlich Willkührliches ist, wird auch seiner concreten Formgestalt nach als göttliche Stiftung, d. i. als unmittelbare Emanation aus dem göttlichen Willen angesehen, —) daß dem Verfasser die sichtbare Kirche doch immer wieder zu einem lediglich von Gott dem Herrn erbauten Hause wird, dessen Strebepfeiler nicht Personen, auch nicht die Gnadenmittel (dieselben streng festgehalten in ihrer Objectivität), sondern die sie tragenden menschlichen fixirten Institute sind, deren Genesis, aller anderswo aufgestellten Cautelen ungeachtet*), doch gerade an den wichtigsten Punkten der Erörterung immer wieder eingeschlossen gedacht wird in den Stiftungsact der Gnadenmittel und des Amtes ihrem objectiven Sein nach**). Der Unterschied eines coetus credentium und vocatorum wird freilich anerkannt***), ja gerade hier finden wir vortreffliche, durch Sinnigkeit ausgezeichnete Expositionen: aber während zu meiner größten Befriedigung die Gliedschaft am Leibe des Herrn durch die Eingliederung der Einzelnen in den ersteren coetus

von dem Heilsökonomischen erklären. Auch die Heilsordnung ist nicht ohne menschliche Vermittelung.

*) I. S. 226: „Wir müssen uns entschieden dagegen verwahren, die Sätze: daß die Kirche ein Haus Gottes sei, in dem Sinne Bellarmins und anderer Römer so genommen zu haben, daß wir unter den der Kirche von Gott geschenkten Gütern nächst den Gnadenmitteln auch die kirchlichen Einrichtungen verständen, und folglich den Begriff des Heiligthums, der objectiven Wohnung Gottes auch auf diese kirchlichen Institutionen ausgedehnt zu haben." Allein dieses ausdrücklichen Protestes ungeachtet ist diese „Ausdehnung" doch gerade das, dessen sich der Verfasser wiederholt schuldig macht.

**) Vergl. z. B. I. S. 395.

***) I. S. 265, 258.

bedingt gesetzt, also das *σῶμα τοῦ Κυρίου* an manchen Stellen ganz anderswo gefunden wird als in dem irdischen Kirchenleib, der sonst meist der Gegenstand einer hyperbolischen Präconisation ist: wird nichtsdestoweniger mit geflissentlicher Nichtachtung der Unterschiede von unsichtbarer und sichtbarer Kirche, welcher Name auch bei Kliefoth nicht vorkommt, eben dieser Kirchenleib als eine göttliche Schöpfung in einer Weise als Heilsanstalt gefeiert, daß, — statt, wie beabsichtigt sein mag, die wesentlich von Gott eingesetzten Gnadenmittel als die das Heil schlechthin bedingenden Vehikel zu betonen, der Verfasser dennoch das System der festformirten, in geschichtlichen Processen entstandenen Kirchenordnungen an deren Stelle setzt. Und so kommt es denn bei ihm zu einer Mittlerschaft der Kirche, gegen die der entschiedenste Protest eingelegt werden muß von dem sich selbst nicht verleugnenden Protestantismus.

Wir wenigstens sind in dem Falle, dieser Schätzung der sichtbaren Kirche, diesem Versuche der Auffassung der Kirche als Organismus im protestantischen Interesse entgegentreten zu müssen.

Die an sich als Glaubensgemeinschaft gesammelte unsichtbare Kirche ist in demselben Moment, wo sie dies geworden, auch die sich versichtbarende. Aber nichtsdestoweniger ist, rein logisch die Sache betrachtet, jenes Unsichtbarsein das Prius. Gehen wir auf die Genesis der christlichen Kirche am ersten Pfingstfest zurück, so ist die Geschichte desselben der unzweifelhaft historische Beweis der eben aufgestellten Sätze. Die Pfingstgemeinde ist nicht durch die Summe der mit einander stimmenden Beschlüsse der Einzelnen, sie ist durch den einheitlichen, sie durchströmenden heil. Geist geeinigt; aber so, daß dieselbe erst die einheitlich begeistete und gestimmte communio, dann die bekennende und in der Verfassung sichtbar werdende gewesen. Indessen die Schwierigkeit der Erkenntniß beginnt erst da, wo bestimmter nach dem Ursprung der Gestaltungen, in denen diese mit der ursprünglichen Kirche identische Pfingstgemeinde sich versichtbart, gefragt wird.

Es ist Christus der erhöhete Gottmensch gewesen, welcher durch den heil. Geist in der ersten Pfingstgemeinde die Kirche geschaffen, aber geschaffen, zuhöchst in gläubig werdenden Persönlichkeiten, geschaffen soweit dieses Wort unter Voraussetzung einer selbstverständlichen Beschränktheit der Bedeutung auf dem Ge-

biete des persönlichen Lebens gebraucht werden kann. Eben deßhalb ist sie von Uranfang an, — auch wenn wir, was einer abstracten Betrachtung möglich ist, allein auf die Sphäre der Unsichtbarkeit sehen, — eine göttlich menschliche Realität gewesen, an der ungeachtet der übermächtigen Strömung des Pfingstergusses die personelle Passion (und diese ist überhaupt nicht ohne Action) auf Seiten der Begeisteten doch ihren activen Antheil hatte und haben mußte. Andererseits war in dem Momente der Ausgießung des heil. Geistes die Gesammtheit der von diesem Befruchteten, ob sie gleich aller und jeder articulirten Organisation entbehrte, doch schon Kirche: sie war in diesem Augenblicke schon ein — dynamischer — Organismus und hatte doch nichts von dem, was einem Organismus in empirischem Sinne auch nur ähnlich sieht; sie war — schon von diesem Standort aus angesehen — „kein atomistischer Haufe," aber freilich noch viel weniger „eine Vielheit göttlicher Institute." (I. S. 358.)

Wie nun ist es in jener ursten Zeit zur versichtbarenden Organisation gekommen? — Keineswegs so, daß eine liturgische oder verfassungsmäßige Ordnung sich vom Himmel herabgesenkt, noch viel weniger so, daß jene Begeisteten in ein schon vorhandenes, aus Aemtern, Berufen, Ständen und Instituten bereits bestehendes Kirchengehäuse, jeder Einzelne in seine τάξις von Gott eingesetzt wäre; aber auch nicht so, daß die Einzelnen, als wären sie auf sich selbst gestellt, kraft dieser ihrer Autokratie in unbedingter Eigenmächtigkeit dieselbe erschaffen. Diese creatio ex nihilo ist das Vorrecht des Herrn. Geschaffen konnte von ihnen nicht werden, was vielmehr schon da sein mußte, wenn die Kirche Bestand haben sollte. Geschaffen konnten nicht werden die Gnadenmittel und das Amt, die vielmehr die göttlichen Objectivitäten sind, die zu gestalten waren.

Allein nichtsdestoweniger ist die erste in die Sichtbarkeit fallende Organisation eine freilich nur unter Voraussetzung dieser bereits daseienden Stiftungen (von denen es allerdings sinnlos ist zu behaupten, daß sie das Product der congregatio sanctorum wären) und der in den begeisteten Individuen (sofern dieselben in den übrigen sittlichen Organismen Staat, Familie, schon ihre Stellung hatten) schon vorhandenen organischen Bestandtheile mögliche, aber

doch menschliche Gestaltung*), „die nicht jene göttlich eingesetzten Dinge in selbsteigner Kraft hervorgetrieben haben", sondern die allerdings vermöge der necessitirenden Motive, die in den letzteren wirksam waren, hergestellt ward von jener nicht in ungebundener Willkühr handelnden, sondern durch einheitliche Begeistung bewegten und um das Amt von Uranfang kreisenden Gesammtheit unter sehr verschiedener Betheiligung der Einzelnen. Gnadenmittel und Amt**), diese den Bestand der Kirche bedingenden, wesentlich göttlichen Stiftungen befanden sich inmitten der Pfingstgemeinde: ja nur dadurch war und wurde sie Kirche, daß, wie einerseits der erhöhete Herr als Haupt factisch sich erwies in und an den begeisteten Gliedern, so sie selbst andererseits dem Amte sich unterstellte, welches in dem Apostolate gegenwärtig war. Gleicherweise war eine Mannigfaltigkeit von Differenzen theils durch die Verschiedenheit der charismatischen Begabung, theils durch die Zugehörigkeit der Einzelnen zu den bereits bestehenden Socialformen des sittlichen Lebens, theils durch die Abstufungen der Altersklassen und den Gegensatz der Geschlechter gesetzt, und in dem göttlich gestifteten Apostolate wie in diesem verhältnißmäßigen Reichthum organischer Elemente die Möglichkeit der Gestaltung eines auch sichtbaren Organismus gegeben, ja in jenem Gegensatze jener festgegründeten Positivitäten und dieser noch beweglichen Elemente die Nothwendigkeit dazu wirksam. Aber diese Gestaltung selbst kam offenbar in dem eigenthümlichen Zusammenwirken der Freiheit und Nothwendigkeit zu Stande. Das Amt war bereits da und zwar mit den Persönlichkeiten auf schlechthin einzige Weise verwachsen: in den Aposteln tritt dasselbe der gleichsam noch dynamischen Gemeinde sofort gegenüber und wird einerseits der unverrückbare Schwerpunkt für die noch flüssigen krystallinisch anschießenden Elemente, andererseits das in eminenter Auctorität Leitende.

---

*) Wir sagen Gestaltung, nicht Hervorbringung, Product, um den Gedanken abzuwehren, als sei dieselbe ein eigenmächtiges Werk.

**) Weitergehende Erörterungen über diesen und andere Punkte zu versuchen haben wir an dieser Stelle absichtlich unterlassen, um nicht in Wiederholungen zu gerathen und die eigentliche Aufgabe dieser zweiten Nummer, in welcher der Ursprung des (empirischen) Organismus der Kirche untersucht werden soll, nicht aus den Augen zu verlieren.

Aber ungeachtet dieser außerordentlichen Präponderanz des Apostolates ist doch das ursprüngliche Kirchenthum nicht ausschließlich von demselben aufgerichtet, nicht in gesetzlicher Weise geordnet, sondern (wie dies aus andeutenden Stellen des allerdings sehr fragmentarischen Berichtes der Apostelgeschichte geschlossen werden kann) unter dem Beirath der Glieder der noch dynamischen Gemeinde vermittelt. Daß diese aus diesem dynamischen Organismus zu einem kirchenordnungsmäßigen geworden, dazu hat sie wesentlich mitgewirkt. Es kann hier nicht unsere Absicht sein, eine kritische Geschichte der ursprünglichen Verfassung zu schreiben, um diese Totalanschauung wissenschaftlich zu stützen. Nur daran mag hier erinnert werden, daß Apostelgesch. 6, 1—6. unzweifelhaft jene Betheiligung der Gemeinde in einem bestimmten Falle hervortritt; daß die ganze Darstellung der Apostelgeschichte keinerlei Beweismittel für die Ansicht darbiete, daß die Apostel ausschließlich die Verfassung mit dem Anspruch auf auctoritative und bindende Bedeutung in gebotsmäßiger Weise aufgerichtet, oder gar, daß das gesammte sichtbare Kirchenthum in seiner Organisation gleichzeitig mit der Strömung des Pfingstergusses in gesetzlichen Ordnungen geschaffen sei.

So viel ergiebt sich also aus dieser flüchtigen kaum historisch zu nennenden Skizze, durch deren Zeichnung die Fixirung der dogmatischen Grundansicht erleichtert sein dürfte, daß des bedeutenden Uebergewichts ungeachtet, welches der Apostolat in der Urzeit ausübte, dennoch die Gemeinde bei der allmählichen Ausbildung der ursprünglichen Formgestalt wirksam gewesen sein müsse, daß also in jedem Falle die menschliche Productivität thätig dabei gewesen.

Und wie dies geschichtlich geschehen, so ist diese wesentliche Mitthätigkeit in der Natur des Begriffs der Kirche selbst begründet. Dieselbe trägt selbst in dem Falle der normalen Daseinsweise nothwendig einen göttlich-menschlichen Typus.

Allerdings die Kirche ist eine objective Existenz: sie ist nicht die Summe der einzelnen Gemeinden, die zusammengerechnet im nominalistischen Sinne als Einheit vorzustellen wären, noch weniger uranfänglich ein „atomistischer Haufe", welcher in naturalistischem Selbstgefühl sich selbst constituirte. Die Gnadenmittel und das Amt sind nicht Producte der sich in denselben versichtbarenden congregatio sanctorum. Aber dennoch ist nicht etwa

nur den empirischen Verhältnissen, sondern auch dem Begriffe nach der bestehende Organismus in seinem Sosein ein durch das Zusammengreifen objectiver göttlicher Factoren mit dem subjectiven Factor Gewordenes*); somit also gerade — was von demselben Verfasser, der diesen letzten Satz ausspricht, unbegreiflicher Weise geläugnet wird — seinem wirklichen Bestande nach nicht ohne menschliche Vermittelung hergestellt. Freilich die Gnadenmittel und das Amt, wie noch einmal ausdrücklich wiederholt werden mag, sind ja göttlich fundirte Positionen; und in ihnen walten gewissermaßen die necessitirenden Mächte, welche die Herstellung organischer Institutionen fordern. Denn dieselben können ja schlechterdings innerhalb der dermaligen Weltverhältnisse gar nicht anders zur Ausübung und Wirklichkeit gelangen, als auf Grund von irdischen Substraten, von Einrichtungen und Auswahl zu berufender Personen; und alles dies ist, so wenig es ein aus willkührlichen Beschlüssen Resultirendes ist, doch ein durch den wesentlich mitwirkenden menschlichen Faktor Gesetztes. Es ist aber völlig irreführend, diesen letzteren als den schlechthin weiblich receptiven, austragenden (Faktor) vorzustellen**) und damit der Intention nach alle eigentliche Productivität desselben zu verläugnen. Denn diese unbedingte Passivität ist, wie ich schon einmal erinnert habe, auf dem Gebiete der Freiheit und der Persönlichkeit eine unbekannte und unmögliche Größe; und wäre sie dies nicht, so würde es eben niemals zu einer Kirche kommen können, die in der Menschheit wurzelte. Gerade das Bekenntniß, von welchem in der angeführten Stelle die Rede ist, kommt nimmermehr so zu Stande, daß man sagen könnte, das Wort Gottes „gebe den Gehalt desselben und der Glaube der Gläubigen nehme denselben auf“. Vielmehr ist die Confession, weit davon entfernt, mechanische Wiederholung des objectiven Schriftworts zu sein, wesentlich nur durch Anspannung des Geisteslebens zu erwirken: dieselbe ist herausgeboren aus dem allerdings mit der Wahrheitsfülle, welche dem Worte Gottes innewohnt, befruchteten, aber nichtsdestoweniger selbstzeugerischen christlichen Bewußtsein. Sie ist nicht ein mattes Echo, sondern die selbstgewisse Antwort auf die Frage des in der Predigt sich erbietenden Herrn. Und wie hinsichtlich des Bekenntnisses die Assimilation

*) S. Kliefoth I. S. 337.
**) S. Kliefoth I. S. 337.

göttlich gegebener Stoffe die productive Kraft der Freiheit nicht ausschließt, sondern fordert und voraussetzt: so ist dieses Zusammenwirken beider Seiten das innerhalb des ganzen Bereiches der historischen Kirche Nachweisbare. Allerdings der Herr hat nicht blos Gnadenmittel und Amt im eigentlichen Sinne eingesetzt: er hat auch gewollt, und will dauernd, daß in der Kirche z. B. die Kirchenzucht bestehe; ja in großen Zügen hat er die idealen Normen gezeichnet, welchen jede Gemeinde im Gehorsam gegen Gottes Wort sich zu unterstellen hat; er hat bestimmt, daß ein Unterschied der docentes und audientes, ein Kirchenregiment in der Gesammtheit der Gemeinden bestehe; er hat in jenen göttlichen Stiftungen, vor allen in dem Amte, wie in der in der Menschheit abgesehen von ihrer Christianisirung schon bestehenden Gliederung derselben in Stände und Altersklassen, er hat als der ewige Logos in der Begründung der Ehe und der Familie und zwar durch alles dieses in außerordentlich verschiedenen Graden die Organisation der Kirche nicht allein vorbereitet, sondern auch die Herstellung derselben zur Nothwendigkeit gemacht, aber dieselbe nicht selber hergestellt. Weder ist ein Regulativ der Kirchenzucht in dem Apostolischen Wort vorgeschrieben, noch von Christo und den Aposteln als für alle Zeiten bindend in gebotsmäßiger Weise sanctionirt; weder ist ein Verfassungssystem in dem Canon gezeichnet, noch als ein fertiges, für alle christliche Generationen geltendes, mit dem Prärogativ göttlicher Dignität von den Aposteln auferbaut; weder ist ein Kirchenregiment seiner Formgestalt nach als Bedingung der Seeligkeit in der Schrift dargestellt, noch viel weniger ist „vom Herrn der Kirche ein Regiment gemacht". Sondern gerade diese in die Weltverhältnisse hineinzupassenden Gestaltungen, die bestimmten in der christlichen Menschheit herzustellenden Verhältnisse sind eben wesentlich zusammengewachsen aus den göttlichen Objectivitäten und menschlichen Bildungen, und die Productionskraft der Gläubigen, ihre Sinnigkeit, ihr dem christlichen Bewußtsein beiwohnendes kritisches Vermögen ist es, was aus dem „stofflichen Etwas" die concrete Formation erzeugt. Sinnlos wäre es allerdings, dieses System kirchlicher Ordnungen, das historische Kirchenthum als eine Emanation des religiösen Glaubens darzustellen; weder ein unmittelbares Erzeugniß desselben ist es, noch auch der Formgestalt nach direct herzuleiten aus diesem rein

religiösen Lebensprozeß. Aber auch das sittliche Handeln, das Werk des Einzelnen ist nicht unmittelbare Ausstrahlung des in seinem specifischen Wesen erscheinenden Glaubens; denn es ist sittlicher Natur, und Sittlichkeit ein anderes als Religion, deren concrete Daseinsweise der Glaube ist. Dennoch ist es durch die schöpferische in dem Innersten des christlichen Personenlebens wirkende Kraft desselben mittelbar gesetzt. Es ist, ehe es herausgeboren ist in die Erscheinungswelt, hindurchgegangen durch die heilige Krisis der christlichen σοφία; es ist, ob es gleich ursprünglich motivirt ist durch das eigenthümliche Lebensgetriebe des christlichen Glaubens, doch inmitten der mannigfaltigsten, in raschem Verlauf erfolgenden Vermittelungen zu Stande gekommen, direct durch das Selbst, sofern es das sittliche ist, gesetzt. Auf ähnliche, nicht auf gleiche Weise verhält es sich mit jeder bestimmten kirchlichen Institution. Sei es, daß eine in der That göttlich eingesetzte Objectivität dargeboten; sei es, daß nur eine göttliche Willensäußerung unzweifelhaft ist hinsichtlich des Bestehens einer Einrichtung, wie der Kirchenzucht, der Kirchengewalt: immer ist diese letztere, immer ist das bestimmte, empirische Institut, in welchem das Gnadenmittel in Bewegung gesetzt, oder dem Verständniß der göttlichen Willensäußerung Ausdruck gegeben, eine Synthese göttlichen Anstiftens oder Setzens und menschlichen Aneignens oder Hervorbringens: es ist durch die Gläubigen, durch ihre χαρίσματα, durch ihr Lauschen auf des Herrn Wort, durch ihre Wissenschaft vermittelt.

Eingesetzt ist das Sacrament des Altars, aber nicht eingesetzt die Abendmahlsliturgie, und doch ist dasselbe abgesehen von dieser, sei sie auch noch so unvollkommen und fragmentarisch, schlechterdings nicht zu feiern. Geordnet ist, daß die Kirchenzucht gehandhabt werde, aber nicht gestiftet das Detail der Ceremoniells, ja nicht ein Minimum von Ordnungsmäßigen; und doch ist sie nur nach dergleichen Regulativen auszuüben. Und doch ist dieses letztere keine willkührliche Zuthat, sondern wie ein nothwendiges Substrat, so ein nothwendiges Erzeugniß der um Sacrament und Amt sich sammelnden, organisch sich bildenden Gemeinde. Nicht blos das ist ja ein göttlich Gewolltes, wie bereits von Anderen*) eingewandt ist, was eine

*) Vergl. Löhe, Kirche und Amt §. 6. 7.

factische Position des Herrn, nicht das lediglich ein Nothwendiges, nicht das nur ein Christliches, was in unwandelbarer Stiftung festgestellt ist. Die mit dem πνεῦμα gesalbte Gemeinde, die in dem erschlossenen und aufzuschließenden Worte ihrem idealen Wesen nach sich ebensowohl spiegelt, als in demselben sich sättigt, ist durch das individuelle Kriterium, welches derselben beiwohnt, befähigt und berufen, in Freiheit und Gehorsam diejenigen Institute anzuordnen und zu gründen, in welchen sie als christliche ihr Gesammtleben führen muß. Gegenüber dem in mannigfachen Zeichen drohend sich ankündigenden Nomismus, der die herrliche Freiheit der Kinder Gottes in entwürdigenden Knechtsdienst wieder verkehren will, thut es Noth daran zu erinnern, daß gerade in der pneumatischen Begabung die in Christo Gefreieten selbst ein Göttliches in sich tragen; daß die von dem πνεῦμα Bewegeten und Geweiheten nicht nur menschliche Werke vollbringen, sondern die heilige Nothwendigkeit selbst als die Triebkraft ihres sittlichen Handelns fühlen. Allerdings es besteht ein Unterschied zwischen dem schlechthin Eingesetzten und dem durch die πνευματικοί Gewirkten, und wir sind weit entfernt, denselben abzustumpfen. Aber gerade auf dem Gebiete des Christenthums ist auch das Eingesetzte nicht in Beziehung auf das gesammte zur Ausführung nöthige Detail mit gesetzlicher Bestimmtheit fixirt: es bedarf, um wirklich in der Welt heimisch, um gehandhabt zu werden, wie Kliefoth stellenweise so schön ausgeführt hat, des die Wirksamkeit erst ermöglichenden Kirchenordnungsmäßigen. Nun ist überdies der Umfang der in Wahrheit eingesetzten christlichen Objectivitäten im Verhältniß zu den theokratischen Institutionen des Alten Testamentes ein außerordentlich beschränkter, weßhalb gerade das Kirchenordnungsmäßige ein relativ sehr reiches und Umfassendes sein muß. Das mittelst dieses Kirchenordnungsmäßigen in den dermaligen Weltverhältnissen zu begründende sichtbare Kirchenthum ist ja gerade seiner Natur nach ein denselben gleichförmig gemachtes und in den bestimmtesten Gliederungen sich erhaltendes, zusammenhängendes System; nur in dieser Anschmiegung an die Gestalt der irdischen Dinge ist es denkbar.

Und somit ist es unzweifelhaft:

Die empirisch bestehende Organisation der Kirche ist nicht eine lediglich göttliche Schöpfung, nicht eine von dem Herrn über den und unabhängig von den Per-

sonen aufgerichtete Ordnung; sondern sie ist ein aus göttlichen Stiftungen und göttlich geordneten Bildungselementen in ihrer Formgestalt menschlich vermittelter, von der Fülle der Charismata und deren Bildungstriebe und doch in Kraft göttlicher Nothwendigkeit aufgerichteter Bau.

Indessen dieser Satz, dessen weitere Begründung in der nachfolgenden Exposition versucht werden soll, scheint doch einerseits den oben so bestimmt von uns formulirten Thesen über die Priorität der Kirche, über das Hinausgreifen derselben über die Einzelnen und die die Gemeinden umspannende objective Existenz zu widersprechen, andererseits wesentliche Schwierigkeiten zu umgehen, welche das Problem der ersten Genesis des Organismus des Kirchenthums darbietet, und die in der obigen hierauf bezüglichen Erörterung nicht zur Sprache gekommen. Die Kirche ist doch, wie bereitwillig von uns zugestanden, weder die Summe der Gemeinden noch die Gesammtgemeinde;*) ihr Begriff dem der letzteren nicht congruent. Die Gemeinde ist weiter doch schon ein irgendwie Organisirtes. Und doch scheinen unserer Auseinandersetzung gemäß theils die Gemeinden die Kirche, theils die atomistisch gedachten Einzelnen Gemeinde und Kirche erst zu gestalten. Die Kirche scheint als die die Einzelnen sich selbst eingliedernde und somit als bereits organisirt von uns anerkannt zu werden, während dessenungeachtet ausdrücklich die Existenz der Kirche als eines Organismus und ihres Bestandes an Aemtern von der diese historisch vermittelnden Gemeinde der Gläubigen hergeleitet wird. Allein dieser Einwand ist vor Allem seiner polemischen Kraft und Bedeutung nach herabzusetzen durch Aufdeckung der unberechtigten Vertauschung zweier keineswegs einander deckenden Begriffsbestimmungen. Kirche ist nicht ohne Weiteres eins mit organisirtem Kirchenthum in empirischem Sinne. Ist gleich die in diesen Weltverhältnissen daseiende Kirche ohne ein Minimum von organischen Einrichtungen nicht anschaubar, so muß doch von dem abstracten Denken zwischen der Kirche ihrem principiellen Sein nach und dem in concreten Institutionen sich darstellenden Kirchenthum unterschieden werden.**) Die Kirche in jener ihrer wesentlichen Existenz ist bedingt durch die Sympathie des Hauptes und der

*) Kliefoth I. S. 347.

**) S. oben.

Glieder. Dieselbe existirt in demselben Momente, wo durch den einheitlichen heiligen Geist die aus der Welt Ausgesonderten zur congregatio geworden sind. Freilich scheint nun, damit eine solche entstehen, damit die Berufung wirksam werden könne, immer schon vorausgesetzt zu werden das schon in der Organisation bestehende Kirchenthum. Und dieser Schein ist Wahrheit, sofern in einer bestimmten Zeit das in ebenfalls bestimmten Territorien angesiedelte Kirchenthum verglichen wird mit den Einzelnen, welche in diesem Bereiche geboren werden, oder mit denjenigen, welche außerhalb desselben durch die Mission erst christianisirt werden sollen. Wird von diesen aus das Verhältniß zur Kirche, als des anstaltlichen Baues von Aemtern, in's Auge gefaßt, so ist unzweifelhaft, weil augenscheinlich, daß dieselben berufen und eingegliedert werden von der schon als Organismus existirenden Kirche. Wird dagegen zurückgegangen auf die ursprünglichsten Verhältnisse, auf die historische Genesis der Kirche, wie dies oben geschehen, so ist, wofür hier der Beweis nicht wiederholt werden kann, die empirisch zu Stande kommende Organisition die Hervorbringung der ihrer wesentlichen Existenz nach bereits seienden Kirche. Diese bereits seiende Kirche war freilich nichts Anderes, als jener dynamische Organismus begeisteter Persönlichkeiten, welche durch den heiligen Geist zusammengeschlossen an Christo ihr Haupt hatten; aber wer kann zweifeln, daß demselben der hehre Name der ἐκκλησία in strengem Sinne des Wortes zukomme? — Und wenn dies Recht nicht bestritten werden kann, so ist offenbar begrifflich das empirische Kirchenthum als der in Aemtern und Berufen, in Instituten und Ordnungen zusammenhängende und zusammengehaltene Organismus, als dies nach kosmischen Verhältnissen hergestellte Gehäuse nicht dasjenige, was als das Primäre anzusehen wäre im Verhältniß zu denselben Einzelnen, von welchen es vielmehr aufgerichtet und seinem ganzen Habitus nach characterisirt wird. Dagegen ist auch die Kirche, wie sie am Pfingstfeste geschaffen ist, allerdings die die Einzelnen überragende Existenz, in ihrer Objectivität übergreifende Macht; nicht diese Einzelnen hatten sich berufen, sie sind vielmehr berufen; nicht diese Individuen haben das Gemeinwesen der Kirche zu Stande gebracht, sondern durch die Gemeinschaft stiftende Macht des spiritus sanctus sind sie membra ecclesiae geworden; aber doch war Christus

erst das wirklich gewordene Haupt, als Glieder geschaffen waren; die Kirche erst in dem Zusammensein von Haupt und Gliedern; und wenn lediglich auf die Momente der sinnlichen Zeit gesehen wird, ist die Priorität der Existenz der Kirche vor der Existenz der Gliedschaft der Einzelnen nicht zu behaupten. Denn die erstere ist, wie hier noch einmal wiederholt werden mag, ohne Persönlichkeiten nicht zu denken, und Gnadenmittel und Amt, Christus und der heilige Geist sind ungeachtet ihrer Präexistenz vor dem Pfingstfeste doch nicht schon die constituirenden Mächte der Kirche gewesen, ehe die Einzelnen als Glieder berufen waren.

Aber allerdings nachdem jener einzige Moment der Stiftung der Kirche vorüber ist, besteht immer bereits ein organisirtes Kirchenthum, welches die Einzelnen, wie auch die neuentstehenden Gemeinden seinem Verbande einfügt. Mögen auf den bereits christlich cultivirten Territorien oder auf dem Missionsfelde Massen gesammelt werden, die zu Gemeinden gestaltet werden sollen; mögen diese schon potenziell existirenden Gemeinden bei der Aufrichtung der Kirchenordnung, der Verfassung und des Cultus auf diesem Gebiete betheiligt sein; immer ist es das schon daseiende objective Kirchenthum, was diese so congregirten Schaaren in sich aufnimmt; immer ist es diese in Instituten und Behörden, in Kirchenämtern und bestimmten Schematismen sich characterisirende Kirche, welche den jungen Gemeinden einerseits gegenübertritt, andererseits dieselben mit sich verkettet kraft der Selbigkeit der Gnadenmittel und des Amtes.

Die Veranschaulichung dieses unzweifelhaft factischen Herganges ist es offenbar, was jene schon oben*) in der Kürze characterisirte Ansicht, welche Kliefoth in eigenthümlich geistreicher Weise verfochten hat, zu einer scheinbaren macht, daß die Kirche von vornherein als sichtbarer, in einer Mannigfaltigkeit von Instituten und Ständen scharf articulirter Organismus aufzufassen sei, der nicht von den Einzelnen in der geschichtlichen Entwickelung erst vermittelt, sondern vor aller Entwickelung vielmehr in dieser seiner empirischen Objectivität schon da sei. Zur Begründung dieser Grundanschauung dient die weitere ebenfalls schon erwähnte Theorie, daß die Kirche nicht sowohl aus Einzelnen, als aus Instituten, nicht sowohl aus Individuen, als aus Dingen, nicht

---

*) S. 65.

sowohl aus gläubigen Seelen, als aus Ordines und Ständen,*) welche als geregelte τάξεις von Gott selbst eingesetzt seien, bestehe; daß die großen Gliedmaßen, in denen der Leib der Kirche sich darstelle, nicht die Einzelnen und die Localgemeinden, sondern das Haupt Christus und die Gnadenmittel, das Amt der Gnadenmittel, die Gemeinde und ihre Diaconie sei.

Allerdings die Individuen, die von der Kirche berufen werden, sind nicht in absoluter Selbstständigkeit lebende, atomistisch Vereinzelte. Sie gehören den schon unabhängig von dem Christenthum vorhandenen Gemeinschaftskreisen der Ehe, der Familie, des Staates an, und diese sind in dieser ihrer Besonderheit schon verhältnißmäßig sittliche Potenzen, von Gott gewollte Ordnungen. Aber Zweierlei ist vornehmlich zu accentuiren, damit die Lichtung jener unklaren Gedankenmasse vorbereitet werde. Einmal ist die Gleichmäßigkeit des Gebrauchs des Terminus „Einsetzen" von den ganz verschiedenen Sphären angehörenden, auf einen ganz differenten Modus der göttlichen Wirksamkeit zurückweisenden Instituten der Ehe, der Obrigkeit, wie der Gnadenmittel und des Amtes zu rügen und als unberechtigt zurückzuweisen. Diese Gründungen, ob sie gleich alle göttliche Ordnungen sind, haben nichtsdestoweniger doch weit auseinander gehende Ursprünge, und wenn die Gnadenmittel und das Amt als unmittelbar göttliche Stiftungen im eigentlichen Sinne sollen anerkannt werden: so ist dies nur möglich, wie darzulegen eine uns noch bevorstehende Untersuchung zur Aufgabe hat, durch sorgsame, auch in dem Sprachgebrauche zu markirende Unterscheidung derselben von allen andern nach Gottes Ordnung herzustellenden, aber doch selbst dem substantiellen Kerne nach nicht göttlich gegebenen Institutionen (wie Obrigkeit, Staat, Stand). Sodann baut sich die Kirche freilich auf in den durch die sittlichen Cultur-Organismen der Familie und des Staates schon urbar gemachten Gebieten: die Einzelnen, die sie sich eingliedert, sind bereits diesen anderen organischen Verbänden eingefügt. Aber so unzweifelhaft dies ist, so wenig folgt daraus, daß die Ordines und Berufe, die Systeme der Aemter und Stände der außerkirchlichen Gemeinschaft, daß diese Totalitäten als solche ohne Weiteres durch diese Christiani-

*) Kliefoth I. S. 223, 353, 376, 466.

sirung ihrer Glieder als τάξεις in die Kirche eingerückt würden. Jene Ordnungen sind mit Einem Wort keine unmittelbar kirchlichen. Die Kirche kennt ihrerseits Einzelne, welchen durch den Standes- und Geschlechtsunterschied, durch die Differenz der Altersklassen und Berufe in dem Kosmos ihre Stelle angewiesen ist; und diese ihre Zugehörigkeit zu diesen Gemeinschaftskreisen ist der Leiter des sich verbreitenden Christenthums, durch diese Einzelnen ist es heimisch geworden in Familien und Geschlechtern, in Ständen und Staaten; ja diese Gliederungen und Gruppirungen sind es, welche die Condensation des kirchlichen Lebens ermöglichen, die Dauerhaftigkeit und Zähigkeit desselben sichern; sie sind, so zu sagen, die Cohäsionsmittel, welche das sonst bedrohliche Zerfahren des Christenthums in die Atomistik des Individualismus zu verhüten mitwirken. Aber immer sind es in dieser bestimmten organischen Stellung befindliche Individuen, welche die Kirche sich einverleibt: es sind Herren oder Knechte, Eltern oder Kinder, Regierende oder Unterthanen u. s. w., die sie sich eingliedert, und in Folge dieser Eingliederungen entstehen theils christliche Ehen, christliche Familien, christliche Staaten, theils wirkt das in diesen Organismen schon angesiedelte Christenthum auf diejenigen zurück, welche in dieselben hineingeboren werden. Allein das Christenthum in seiner Gesammtexistenz in dem Kosmos ist ja nicht identisch mit der Kirche.*) Nicht alle Gemeinschaftskreise, nicht alle nach Gottes Ordnung erstehenden Organismen sollen, damit sie in das christliche Reich Gottes aufgenommen werden können, kirchliche werden. Vielmehr bleiben dieselben, — was nach unserer früheren Auseinandersetzung als nothwendig erscheint, neben dem sich ausbauenden Kirchenthum stehen; gerade dadurch wird diesem letzteren, wie schon oben angedeutet, die Möglichkeit gegeben, in selbstständiger Weise und doch mittelst der schon durch jene Schematismen hergestellten organischen Elemente sich zu verfassen. Gerade weil die einzelnen Glieder, welche die Kirche als solche sich

---

*) Dieser entscheidende Satz kann nur von uns aufgestellt werden, die wir Kirche und Reich Gottes nicht als congruent, sondern den ersteren Begriff als den engeren anerkannt haben. Dagegen muß allerdings die gegnerische gerade in dieser Consequenz von neuem als irrthümlich erscheinende Ansicht, da ihr christlich und kirchlich identische Begriffe sind, sich nothwendig dazu verstehen, jene christianisirten Gemeinschaftskreise als kirchliche zu begreifen.

ansetzt, seien es Hausväter oder Diener, und diese wieder Verheirathete, oder Ledige, Alte oder Junge, Geschwister oder Vereinzelte sind, gewinnt sie für die von ihr selbst aufzurichtenden eigenthümlichen objectiven Ordnungen das nothwendige Substrat: sie erwählt aus denselben Individuen, welche bereits ihre anderweite sittliche τάξις haben in dem sittlichen Kosmos, für die Verwaltung ihrer Institute diejenigen aus, welche die besonderen kirchlichen Eigenschaften bewähren, die die Bedingungen der gesegneten Amtsführung sind. Dieselbe hat überdies abgesehen von diesen berufenen Amtsträgern an diesen schon bestehenden Organismen der Ehe, der Familie, des Staates die festen Voraussetzungen, welche die Genesis einer kirchlichen Gemeinde allein ermöglichen. Die Gemeinde ist weder Masse noch atomistischer Haufe, wenn gleich alle, die ihr angehören, gleicherweise Priester auch den gleichen Antheil an den Heilsgütern haben; aber nur deßhalb ist sie weder das Eine noch das Andere, weil abgesehen und unabhängig von ihrer Kirchlichkeit die einzelnen Gemeindeglieder in den mannichfaltigen Schematismen des Reiches Gottes ihre Stellung erhalten haben. Sie bewahren dieselbe als Kirchenglieder, aber nicht insofern als diese sittlichen Organismen, in die sie hineingeboren oder berufen sind, in ihrer Totalität in die sich constituirende Kirche aufgenommen werden; — diese Aufnahme wäre nichts anderes als der verhängnißvolle Vollzug ihrer Vernichtung. Sondern nur deßhalb ist diese Bewahrung der ihnen gewordenen τάξις ermöglicht, weil die Kirche die christliche Familie, den christlichen Staat, aus welchen sie sich die einzelnen Glieder sammelt, in ihrer Selbstständigkeit unangetastet läßt*). Niemals kann die Familie als christliche, niemals der Staat als christlicher, niemals die Obrigkeit, auch

*) Kliefoth I. 355: „So ist jeder Mensch, ehe er ein Glied am Reiche Gottes wird, vorher schon ein Junger oder ein Alter, Mann oder Weib, Hausvater oder Hausgenosse; er läßt diese Dinge, welche ihm als sein Loos im Wege der göttlichen Naturordnung zufallen, als Lebensalter, Besitz, Hausstand, obrigkeitliche Stellung nicht vor der Kirchenthür zurück, sondern nimmt dies gleich wie seinen Leib mit sich in die Kirche hinein". Ja wohl. Aber dadurch, daß der Einzelne mit einem obrigkeitlichen Amte bekleidet, in die Kirche eintritt, gewinnt weder die Obrigkeit als solche eine Stellung in der letzteren, noch motivirt diese Betheiligung des Einzelnen an der Obrigkeit unmittelbar die dieser seiner staatlichen τάξις entsprechende kirchliche; noch viel weniger ist diese staatliche Stellung ohne Weiteres schon kirchlicher Natur.

nicht als christliche, specifisch kirchliches Institut werden: bei einigermaßen gesunden Zuständen vielmehr bleiben beide in ihrer Besonderheit bestehen, und ihre organische Verbindung mit der Kirche ist der einzig richtige Modus des Zusammenhangs. Aber während Familie, Staat und Kirche als diese objectiven Formen der Gemeinschaft ebensowohl nebeneinander sich aufrecht zu erhalten, als in gewisser Weise sich zu congregiren haben, sind nichtsdestoweniger dieselben Individuen in das Getriebe des Lebens dieser drei Gemeinschaftskreise verflochten, ohne daß die Betheiligung an der eigenthümlichen berufsmäßigen Arbeit, welche in dem einen derselben auferlegt wird, die verhältnißmäßige Wirksamkeit in den anderen beeinträchtigte: die Hausvaterschaft schließt nicht die Verwaltung des Staatsamtes, die Verwaltung des Staatsamtes nicht die active Theilnahme an dem kirchlichen Gemeindeleben aus. Aber das ist freilich unzweifelhaft, daß diese Betheiligung derselben Individuen an diesen verschiedenen Berufskreisen in demselben Lebensmomente nicht die gleiche sein kann: so gewiß die Arbeit für das Reich Gottes die das ganze Leben umfassende und die in jedem Augenblicke gegenwärtige sein soll, so gewiß wäre dieselbe nicht zu leisten, wenn Kirche und Reich Gottes eins wären.

Aber sie sind nicht eins*), und gerade deßhalb, weil sie einander nicht decken, weil das Reich Gottes diese Dreiheit gesonderter Sphären umfaßt, in welche das kosmische Leben der christlichen Menschheit eingeschlossen ist, kann, wie hier auf's Neue erhellet, die ganze Kraft des Einzelnen ausschließlich der Arbeit für das Reich Gottes gewidmet und doch die Stellung in Familie, Staat und Kirche je nach ihrer Eigenthümlichkeit gewahrt bleiben.

Wenn demgemäß aus unserer Auseinandersetzung sich ergeben dürfte, daß die Institute, Aemter und Stände, von denen geurtheilt wird, daß sie durch ihre Aufnahme in die Kirche geheiligt werden sollen, nimmer kirchliche Institute werden können, so wird der Versuch, den Bestand der Kirche vornehmlich aus diesen „Dingen" zu construiren, als gescheitert anzusehen sein; und es bleibt nur übrig, zu untersuchen, ob die Anerkennung der Gnadenmittel und des Amtes als der wesentlich göttlichen Stiftungen ohne Weiteres zur Anerkennung eines göttlich gestifteten

---

*) Siehe oben S. 54.

Kirchenthums in diesem seinen organischen Zusammenhang nöthige, ob die letztgenannten „Institute oder Dinge" es sind, aus denen die Kirche bestehe, ob das etwaige Zugeständniß dieses letzterwähnten Satzes die Folgerung begründe, daß die sichtbare Kirche in erster Linie als jener objective, in fixirten Ordnungen sich erhaltende, die Gemeinden umschließende Organismus zu begreifen sei, als welcher sie bereits characterisirt ist.

Nach meinem Dafürhalten ist diese Folgerung abzuweisen, aber sie kann nur abgewiesen oder vielmehr principiell abgeschnitten werden durch die Beweisführung für die Richtigkeit eines Alles entscheidenden Satzes, den wir der Kürze wegen sofort voranstellen:

Die das Heil bedingenden Objectivitäten, die Gnadenmittel und das Amt, wie sie göttlich eingesetzt sind im strengen Sinne des Wortes: so bleiben sie doch ungeachtet der Eingliederung in das bestehende Kirchenthum, des Verwachsenseins mit dem Kirchenordnungsmäßigen als die göttlichen Befruchtungsquellen über diesem System kirchlicher Bildungen stehen; und niemals ist dieses letztere als das eigentliche Subject jener ὀχήματα, niemals dieser aus den Heilsvehikeln und dem Kirchenordnungsmäßigen zusammengewachsene Organismus im Ganzen jenen göttlich gegebenen Befruchtungsquellen gleichzuachten.

Allerdings sind jene göttlichen Stiftungen nur wirksam, sofern sie gefaßt sind in das Gefüge dieser in den empirischen Weltverhältnissen festgewurzelten Gestaltungen; allerdings bildet in concretem Falle das Sacramentale und Kirchenordnungsmäßige einen zusammenhängenden Verband. Aber sobald nicht mit der von uns empfohlenen Schärfe das göttlich Objective von dem demselben lediglich dienstbaren Substrat unterschieden und in der erkenntnißmäßigen Anschauung Beides dauernd auseinandergehalten wird: ist der Rückfall in den Katholicismus unausbleiblich.

Die verhängnißvolle Krisis der altkatholischen Kirche bezeichnet derjenige Moment, in welchem die Umkehrung des wahren Verhältnisses von Gnadenmitteln und Kirche, wie es in obigem Satze festgestellt ist, in ihrer Geschichte und der lehrbegrifflichen Entwickelung erfolgte. Auch die katholische Kirche, (ob sie gleich

niemals nach unserer Ueberzeugung in protestantischem Sinne die normative Bedeutung des Wortes Gottes anerkannte) fühlte sich doch ursprünglich in ihrem Bestande abhängig von jenen objectiven Stiftungen, deren Hüterin und Dienerin sie nur sein wollte; auch sie meinte ihre Treue nur zu bewähren in dem receptiven Festhalten des Apostolischen. Aber mit je gespannterer Kraft sie (ihrer ursprünglichen Intention gemäß) dieses Apostolische hielt und zu halten wähnte, um so rascher kam jener Umschwung zum Vollzuge; nicht mehr sie selbst schmiegte sich an das Apostolische, sondern das Apostolische galt als das von ihr Umschlossene, aus ihr Abzuleitende, und was von den Gnadenmitteln und dem Amte mit Fug zu prädiciren ist, daß sie die Vehikel des Heiles seien: das wird nun mit der nothwendigen Modification auf das in Instituten und Ordnungen sich bewegende und sie alle umschließende Kirchenthum übertragen in der Aussage, daß sie die letztlich wirksame Spenderin des Heiles sei.

Und ähnlich widerfährt es Kliefoth, daß in seiner Darstellung Gnadenmittel und Amt, statt die objectiven und einzig bedingenden Träger des Heiles zu bleiben, von dem, was nur dienstbares Substrat ist und sein soll, häufig genug (nicht immer; vielmehr finden sich richtige, den vorwiegenden widersprechende Aeußerungen) überwältigt erscheinen, und was nur von jenen in ihrer Unterschiedenheit von der ihnen dienenden Basis gilt, von der gerade durch diese gehaltenen und getragenen Kirche ausgesagt wird. Nicht selten erscheint diese letztere (— was freilich noch tiefere weiter unten zu erwägende Gründe hat —), d. i. nach meiner Auffassung der empirische durch menschliche Vermittelungen erst entstandene Organismus von kirchlichen Instituten, als das eigentlich handelnde Subject oder in anderer Wendung gesagt, als das fertige das Heil umschließende Institut: es ist die Kirche, welche sich in Bewegung setzt, um dem Einzelnen die von ihr verbürgten Heilsgüter zu communiciren. Es ist indessen characteristisch und für das noch starke protestantische Bewußtsein des Verfassers zeugend, daß man in seiner Darstellung die Spuren jener Verwechselung dieses objectiven Bestandes der kirchlichen Organisation, dieses kirchlichen Organismus mit den in Wahrheit objectiven Mächten, den Gnadenmitteln nnd dem Amte in dem Grade noch zu erkennen vermag, daß es unzweifelhaft ist, derselbe habe in seinen Gedanken nur jene göttlichen Stiftungen feiern und betonen

wollen da, wo er den Worten nach die Kirche nennt. Aber freilich hat diese Supposition durch ihre öftere Wiederholung so verwirrend gewirkt, daß der falsche Kirchenbegriff desselben sich dadurch nur noch mehr befestigt hat und es somit nothwendiger Weise zur Anerkennung und Behauptung sogar der Mittlerschaft der Kirche kommen muß.

Die Gnadenmittel sind nicht ein erst aus der congregatio sanctorum Abzuleitendes; dieselben sind vielmehr das diese selbst Sammelnde, Zusammenhaltende, das unbeweglich Objective, welches nichtsdestoweniger in seiner zeugerischen Kraft dem Herrn ein christlich Volk gebiert. Aber einerseits sind diese schöpferischen Wirkungen lediglich eingeschränkt auf das innerlich geistliche Leben und haben schlechterdings nichts gemein mit dem, was man auf Organisation abzielende Effecte nennen kann; dieselben sind allerdings die wesentlichen instrumenta, durch welche die Gliedschaft am Leibe des Herrn begründet und erhalten werden soll; sie wirken auferbauend in höchster Potenz. Aber all diese Segen spendende Kraft strömt sich nicht aus*) in Schöpfung von Gemeinschaftsformen, sondern gläubiger Seelen; nicht in Hervorbringung von socialen Instituten (auf die vielmehr als zu begründende hingewiesen wird), sondernin Darbietung des ewigen Lebens; sie sind nicht dazu eingesetzt, directer Weise eine in Ordines und Ständen, in Kirchenämtern und Berufen gegliederte externa communio zu begründen, sondern die societas fidei et spiritus sancti zu schaffen und zu sättigen.

Und andererseits, wenn die Gnadenmittel die externa media des Heiles sind, so ist von diesem bekannten confessionellen Ausdruck doch jeder Gedanke an eine Vermittelung fern zu halten: denn nicht sollen und können sie vermitteln zwischen Christo und den Menschen, in welchem Falle sie eben die einzige Mittlerschaft Christi verdunkelten und die nach dem Grundaxiom des christlichen Glaubens durch den Herrn vollbrachte Reconciliation, deren Voraussetzung die reale und absolute Einigung Gottes und der Menschen ist, zu vollziehen hätten: sondern darbieten sollen sie das durch diese Mittlerschaft zu Stande gebrachte Heil, welches wiederum nur Er selber ist. Noch viel weniger aber ist es die Kirche, als dieser anstaltliche Bau von Aemtern, als dieses in den *κόσμος* in den diesem homogenen Social-Instituten hineingebaute

*) Wie von Kliefoth I. S. 215 angedeutet zu werden scheint.

Gemeinwesen, welches sich an einem bestimmten Punkte in Bewegung setzen müßte, um den Einzelnen mit Christo zu vermitteln, und unbedingt zu negiren der in aller Dreistigkeit aufgestellte Satz: das Verhältniß des Einzelnen zu der Gemeinde der Kirche wird bestimmt durch das Verhältniß zu der Heilsanstalt der Kirche. Wahrlich nicht die „moderne Theologie,"*) sondern der wahrhaftige, sich selbst nicht verkennende Protestantismus muß gegen eine Thesis ankämpfen, in welcher die Wurzeln des Grundirrthums des Romanismus eingehüllt sind, und eine auf Präcision der Gedankenentwickelung dringende Wissenschaft, — die doch hoffentlich aller hochmüthigen Verachtung unbeschadet sich erhalten wird, — die Verworrenheit rügen, in welcher in demselben Augenblicke das Widersprechende behauptet wird. Allerdings Niemand kommt zu Christo anders als durch die Gnadenmittel, die durch die anstaltlich organisirte Kirche verwaltet werden; Niemand kann das historisch vermittelte Heil von dem erhöheten Könige des Himmelreiches anders erhalten als durch die dem Verhältnisse der sinnlich geschichtlichen Welt homogenen Vehikel, in denen aber nichtsdestoweniger Er selber handelt mit den Menschen. Allein eben in diesem von dem Verfasser selbst zugestandenen, in seiner ganzen Bedeutung und Tragweite aufrecht zu erhaltenden Satze ist die Mittlerschaft der Kirche schlechthin ausgeschlossen und kann durch keinerlei Limitationen, die man etwa versucht, mit demselben in Einklang gebracht werden. Ist der Dienst am Amte, durch welches die Gnadenmittel gespendet werden „ein nur instrumentaler," liegt in den von dem Amt getragenen und Geist tragenden Gnadenmitteln in dem Grade das Mittelnde und Sammelnde, daß, wie in erwünschter Bestimmtheit hier einmal gesagt wird, „die das Amt tragenden Personen für ihre Personen selber den Gnadenmitteln und dem Amte gegenübertreten müssen": so ist damit in ächt protestantischer Weise das unmittelbare Verhältniß des Gläubigen zu Christo ausgesagt: denn gerade in den Gnadenmitteln ist es ja der gegenwärtige Herr, der sich bezeugt und darbietet durch dieselben als die lediglich von ihm bestimmten Instrumente. In dem Worte ist es Christus, der sich predigt in dem Zeugniß von ihm; in den Sacramenten ist es derselbe, der sei es dem Effecte der erlösen-

*) Kliefoth I. S. 237.

den Wirksamkeit nach, sei es in persönlicher Präsenz die Heilsgüter spendet. Wenn nun dessenungeachtet in diesem selben Zusammenhang der Gedanken den Gnadenmitteln, die von den das Amt ausrichtenden Personen verwaltet werden, doch die Kirche als Mittlerin untergeschoben wird, so kann dies nur begründet sein in der noch weiter zu beleuchtenden irrthümlichen Grundansicht von der Kirche, die dazu verführt, da, wo von der Spendung der Gnadenmittel die Rede ist, wie sie in dem Amte erfolgt, den ganzen in irdisch-menschlicher Vermittelung gewordenen Organismus der Kirche, d. i. dieses anstaltliche Gehäuse als in Wirksamkeit sich setzend zu denken. Während nur die Gnadenmittel es sind*), die da wirkungskräftig sich erweisen und zwar lediglich durch die Präsenz Christi; während also in eigentlichem und strengem Sinne der Herr selbst es ist, der hier handelt und zu den Zubekehrenden und Gläubigen in die directeste Beziehung tritt; während nur jene göttlichen Stiftungen ihrer reinen Objectivität nach und nicht das Substrat der kirchenordnungsmäßigen Institution, durch welches sie an bestimmter Stelle erhibirt werden, dasjenige ist, durch welches (wir wiederholen: lediglich als instrumentum) der hohepriesterliche König sich selbst mittheilt: wird dagegen von dem Verfasser gerade das ganze empirische Kirchenthum in seinem zusammenhängenden Bestande als das primäre Subject gefeiert, welches ausgestattet mit den Gnadenmitteln, die ihm inhäriren, als mittlerisch wirkend zu denken wäre. Aber die Gnadenmittel sind doch wahrlich nicht dem Umfange des Begriffs nach gleich der Heilsanstalt;**) die Gnadenmittel sind doch in der That nicht identisch mit dem organisirten Kirchenbau. Vielmehr sobald dieser als activ gefaßt wird, wird die ausschließliche Dignität Christi als der einzigen Heilspersönlichkeit verläugnet, die Kirche in ihrer hierarchischen Gestaltung schiebt sich ein zwischen den Heiland und den Zubekehrenden als die das Heil bedingende Mittlerin, und alle noch so hoch gestimmten Präconisationen derselben als des von Gott selbst in den Kosmos hinein-

*) Wie Kliefoth I. S. 313 selbst wiederum im offenbarsten Widerspruch mit seinen von uns bestrittenen Sätzen behauptet: „Der Weg Gottes und seines Heiles geht geradezu durch die Gnadenmittel, in welchen der Herr gegenwärtig ist und selbst direct mit den Menschen handelt."

**) Wie unbegreiflicher Weise I. S. 239 und sonst öfter behauptet wird.

gebauten Organismus sind nicht im Stande, die Restauration des Katholicismus zu verdecken.

Denn ist es die Kirche, d. h. das organisirte Kirchenthum, — und nur dies seiner Totalität nach kann so genannt, *dieser Terminus nicht ohne unverantwortliche Corruption des Sprachgebrauchs zur Bezeichnung* der (nach unserer Ueberzeugung über der Kirche verbleibenden) *Gnadenmittel angewandt werden* — ist es die Kirche, welche in ihrer Repräsentation durch einzelne Amtsträger mit den Zubekehrenden und Gläubigen handelt, ist es die Kirche, zu der dieselben vor allem in ein Verhältniß treten: so mag sie selbst sich täuschen durch die Absicht, nur dienende Führerin zu Christo zu sein; in der That hat sie sich in dieser ihrer vermeintlichen Führerschaft zum Heile zur *Urheberin* des Heiles selbst gemacht. Denn ist es wirklich die Kirche, welche Christum erst vermittelt, gewinnt Niemand den Zugang zu den Heilsgütern anders, als durch ihre auctoritative Verbürgung: so wird Christus lediglich zum Mittel des Heiles; das Heil selbst letztlich bewirkt durch die *Heilsanstalt der Kirche*.

In der That aber muß der Protestantismus bei dem Satze verharren, daß bei Verkündigung des Wortes, beim Hören der Predigt in dem Gläubigen oder dem Zubekehrenden bei diesem seinen ersten Genuß der ihm eröffneten Heilsgüter das Bewußtsein um *sein Verhältniß zur Kirche* gar nicht aufgehen dürfe; daß sobald, sei es auf der Seite des Verkündigenden, sei es auf der des Hörenden die Kirche als die handelnde und das Heil aus sich selbst ableitende aufgefaßt wird, die Reinheit der protestantischen Anschauung nicht blos getrübt, sondern bereits so weit verdunkelt ist, daß die Grenzlinien, welche Protestantismus und Katholicismus scheiden, unerkennbar geworden.

Der *erstere* muß nothwendig, wenn er anders sich selbst aufrecht erhalten will, die Beziehung des Einzelnen zu Christo als die primäre und unmittelbare betonen, und nur das Vorurtheil hat er abzuwehren, als ob diese Unmittelbarkeit irgend etwas gemein habe mit dem die Gnadenmittel in ihrer Nothwendigkeit läugnenden Spiritualismus. Der ächt kirchliche Protestantismus, indem er Wort und Sacrament als die nothwendigen externa media anerkennt, ohne deren Darbietung und deren Gebrauch Niemand zu Christo komme, ist keineswegs in dem Falle, durch

diese Anerkennung den Grundsatz von der Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Einzelnen beschränken oder gar Beides in Widerstreit mit einander verwickeln zu müssen. Gerade dasjenige Verhältniß zu Christo ist das wahrhaft unmittelbare, welches aufgeht in die von dem Erlöser selbst bewirkte Herstellung zu ihm, als dem wahrhaft historischen, und dieser historische Erlöser darf nicht in Visionen und excentrischen Stimmungen so oder anders vorgestellt, er muß gefunden werden in den Mitteln, an welche Er selbst seine Präsenz geknüpft, in welchen Er selbst den Menschen erlösend bekehrt, zu sich kehrt —, in derselben Predigt, welche die Heilsanstalt der Kirche angeordnet.

---

3. Allerdings das empirische Kirchenthum ist Heils-Anstalt. Allein daß dasselbe in diesem seinen Bestande göttlicher Abkunft, daß in diesem Systeme geregelter Institutionen und Ordnungen der wirkende Organismus des Heiles zu suchen sei, diese Ansicht ist bereits ihren Fundamentalsätzen nach bestritten. Es wird nunmehr darauf ankommen, mittelst der Consequenzen, welche aus den in Rede stehenden polemischen Thesen sich ergeben, den Begriff der Heilsanstalt und das Verhältniß derselben zu dem der communio sanctorum, also das Wesen des polarischen Gegensatzes in der Totalität des Kirchenbegriffs zu ermitteln.

Fest steht der Satz, daß die Kirche nicht ist, wo Gnadenmittel und Amt nicht sind. Fest steht der andere, daß (sehen wir ab von dem urersten Momente ihrer Genesis) sie in concretem Falle nicht vorhanden, wo weder das Eine noch das Andere kirchenordnungsmäßig formirt, die Verwaltung nicht durch berufene Träger gesichert ist. Fest steht endlich die Wahrheit, daß die Gemeine der Heiligen jene Objectivitäten nicht hervorgebracht, sondern daß diese zu einer gegebenen Zeit vorhandene Gemeinde durch jene schon vorhandenen Vehikel berufen und aus der Gesammtheit der Berufenen die jedesmalige congregatio sanctorum sich heraussetzt. Wird nun weiter die Frage erwogen, ob die Gnadenmittel und das Amt zur Kirche „gehören" oder um die bereits angeführte Kliefoth'sche Wendung zu wiederholen, ob die Gnadenmittel, das Amt und das Haupt Christus und die Gemeinde die Gliedmaßen seien, aus welchen die Kirche als Heilsanstalt bestehe: so wird vor allem die Amphibolie des Terminus

„Gehören", der bei der Beantwortung derselben so verwirrend gewirkt, zu beseitigen sein. Offenbar „gehören" nun beide Stiftungen des Herrn zur Kirche insofern als, wie so eben bereits von Neuem anerkannt ist, die Kirche in ihrer dermaligen Existenz bedingt ist nicht blos durch das abstracte Eingesetztsein, sondern durch das bestimmte Angeordnetsein, durch die anstaltliche Verwaltung derselben. Allein die Frage ist vielmehr dahin zu praecisiren, ob jene Stiftungen, sei es lediglich ihrem objectiven Sein nach oder zugleich mit dem sie tragenden Substrat der Einrichtung in der Weise miteingeschlossen sind in den Bereich der Kirche, daß sie innerhalb deren Grenzen sich befinden oder als bedingende Voraussetzungen*) zu beurtheilen sind. Indessen selbst diese Fragestellung ist noch nicht unzweideutig. Denn die Kirche ist ja ein Doppelwesen ihrer dermaligen Existenz nach; sie ist organisirtes Kirchenthum und communio sanctorum; und gerade in der Bestimmung des Verhältnisses dieser Correlatbegriffe ist die ganze Schwierigkeit des Problems beschlossen. Offenbar sind nun die Gnadenmittel und das Amt nicht Organe in und an der Kirche als communio sanctorum, welche das *σῶμα τοῦ Κυρίου* ist, denn die Glieder derselben sind nur wiedergeborene Persönlichkeiten: Christus als gottmenschliche Persönlichkeit ist ihr Haupt, und die Gnadenmittel und das Amt sind unzweifelhaft nur Mittel, durch welche der Herr der Kirche seine heilwirkende Gnadengegenwart schafft und wirkt. Aber sofern das Haupt nicht ohne den gegliederten Leib, der gegliederte Leib nicht ohne das Haupt ist; „gehört" Christus zu der Kirche, von welcher bisher die Rede war**). Allein selbst diese Zugehörigkeit sagt doch selbstverständlich aus zugleich wesentlich die Suprematie, die Erhabenheit desselben über die Kirche, sofern letztere in engerem, aber eigentlichem Sinne die Gesammtheit der organisch geordneten und gesammelten Glieder bildet. Hätte nun (— wir betonen hier sogleich, daß wir einen abstracten Fall setzen, der niemals wirklich gewesen ist und werden wird innerhalb des Verlaufs dieses Weltäons***)—) dieses *σῶμα τοῦ Κυρίου* in dieser Reinheit sich versichtbart nach Maßgabe der obigen

*) S. Kliefoth I. S. 220.

**) 1 Corinth. XII. 12; Galat. III. 16. Vergl. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus Th. 1. S. 76.

***) S. unten S. 99.

Bestimmungen in organischen Institutionen, von denen freilich — denn alles empirisch Verfassungsmäßige, was der Kirche anhaftet, ist durch die Zustände gerade dieses Aeons bedingt — eine Anschauung zu machen wir nicht im Stande sind: so würde auch dann ein — freilich kaum vorzustellendes — sociales System entstanden sein, dessen Genesis einerseits auf die Impulse zurückzuführen wäre, die in jenen göttlichen Instituten wirken, das aber andererseits durch die Gläubigen nach Gottes Ordnung gestaltet wäre. In diesem so hergestellten Systeme würden allerdings die Gnadenmittel und das Amt in dem Verbande desselben eingerichtet und verwaltet werden, aber immer doch als die göttlich angestifteten Medien in ihrer göttlichen Transscendenz über demselben verbleiben. Es würde einerseits die Gottesgemeinde als Bekenntnißgemeinde in der Weise, wie oben*) gezeigt, sich versichtbaren, es würde also in dieser Beziehung durch die Freiheitsmacht des in den Gläubigen wirkenden Glaubenslebens zu einer sichtbaren Kirche in der Bedeutung der universellen Bekenntnißgemeinschaft kommen; es würde andererseits dieselbe doch ein Mehreres sein, als diese Ausprägung, nämlich ein durch die eingerichteten Kirchenämter und Institutionen, also auch durch Nothwendigkeit zusammengehaltener und selbst zusammenhaltender Organismus. Niemals aber würde selbst in diesem abstract idealen Falle gesagt werden können, daß diese Kirche aus den Gnadenmitteln und dem Amte bestände; niemals die Lehre als eine correcte gelten können, daß Beides zu derselben „gehöre" in dem bestimmten Sinne, daß beides innerhalb dieses — aller wirkenden göttlichen Nothwendigkeit ungeachtet — doch menschlich vermittelten Complexes von Kirchenordnungen auf gleicher Linie stände mit diesen selbst; sondern immer würden jene Stiftungen ihrem objectiven Sein nach als die über diesem Complexe hinausliegenden, von dem Herrn der Kirche selbst mit der Heilsgnade durchwirkten Mächte, niemals als den Kirchenordnungen wesensgleiche Elemente zu beurtheilen sein. Geschieht dagegen das Letztere, werden jene göttlichen Stiftungen eingeschlossen ohne Weiteres in den kirchlichen Organismus, so drängt der Grundgedanke in unmittelbarer Consequenz auch nothwendig zu der Folgerung, daß die Kirche die Heilsur-

*) S. S. 16.

sächlichkeit, das objective in Ordnungen fixirte Kirchenthum mittelst der Verwaltung der Gnadenmittel das Heil aus sich herleite. Das Verhängnißvolle dieser sofort in den Katholicismus zurückführenden Consequenz wird nicht gemildert dadurch, daß man sich entschließt, jenes irdisch empirische Kirchenthum als ein von Gott gebautes, als eine wesentliche „Gottesthat" zu bezeichnen; vielmehr ist dieser Satz, der ja gerade der cardinale des Katholicismus ist, derjenige, durch welchen die ausschließliche Dignität Christi als der einzigen Heilspersönlichkeit bestritten, die Schöpfung an die Stelle des schaffenden Herrn gerückt wird. Die Kirche wird zur Heilsanstalt in dem Sinne von Heilscausalität.

Und diese Consequenz wiegt noch schwerer, wenn beachtet wird, daß der bisher betrachtete Fall lediglich eine abstracte Hypothese ist, daß der wirklich bestehende Organismus der Kirche gar nicht einmal der normale ist und, wie am Schlusse dieses Abschnittes erhellen wird, nicht sein kann; daß die Kirche, welche wir innerhalb dieses empirischen Weltlaufs kennen, ihrem ganzen Habitus nach wesentlich characterisirt ist durch den nothwendigen Gegensatz gegen den sündigen Gemeinzustand und somit bedingt ist durch diesen selbst, — ein Satz, der in allen seinen Beziehungen hier nicht sofort erwogen, der vielmehr noch einmal seiner Tragweite nach von uns abgeschätzt werden muß. Hier ist nur die sogleich resultirende Folgerung zu betonen, daß da in diesem sündigen Gemeinzustande der Staat sich durch physische Macht aufrecht zu erhalten hat, dies nothwendig rückwirkende Kraft auf die Kirche und deren Organismus ausüben müsse. Allem, was die Kirche von Verfassungsmäßigem hat, ist durch diese Coexistenz mit dem Staate, oder was in diesem Zusammenhange einerlei ist, durch den sündigen Gesammtzustand der Typus des Gesetzmäßigen, sind die Spuren der empirisch-irdischen Vermittelung, der Bedingtheit durch den dermaligen Weltlauf eingedrückt: auch sie erhält sich nicht durch die freie von dem *πνεῦμα* bewegte Selbstbestimmung, sondern durch die gesetzliche Nothwendigkeit der Institution. Wird nun geurtheilt, daß die Gnadenmittel der Kirche als zugehörig, als immanent zu fassen seien: so wird damit, — wie wir im Anschluß an unsere obigen Beweisführungen behaupten können — in Wahrheit ein durch und durch die Knechtsgestalt an sich tragendes, von den Wirkungen des sündhaften Gemeinzustandes verdunkeltes, aus irdisch-

menschlichen Institutionen bestehendes Kirchenthum unter dem Vorgeben, daß es das *σῶμα τοῦ Κυρίου* sei, zur Quelle des Heiles gemacht. Die Gnadenmittel und das Amt gelten zwar nicht als die Emanationen der congregatio sanctorum, aber wohl als die Ausflüsse dieses sichtbaren verfassungsmäßigen Systems, welches als Stiftung des Herrn supponirt wird.

Wenn nun aus dem zunächst vielleicht ganz unbefangen geäußerten Urtheil, daß die Gnadenmittel der Kirche zugehören, ein Begriff der Heilsanstalt folgt, welchen der Protestantismus nicht ertragen kann, ohne sich zu zerstören: so fragt sich weiter, wie derselbe im Einklang mit demselben zu construiren sei.

Das Heil ist schlechthin beschlossen in Christo, — beschlossen in der Weise, daß er unbedingt der einzige Focus desselben, wie die causale Kraft ist, die nur in wesentlicher Selbstmittheilung eben jenes Heil wirkt. Diese fundamentale Bestimmung des Protestantismus kann und darf durch keine noch so gut und treu gemeinte Verherrlichungen der Kirche irgendwie eingeschränkt und verdunkelt werden. Diese Verdunkelung ist aber unvermeidlich, sobald die Kirche, sei es als communio sanctorum oder als das einheitliche System organisirter Verhältnisse als das Subject des Heiles gedacht wird, sobald die Vorstellung unbestritten bleibt, daß bei jeder Mittheilung des Heiles in der Vocatio des Einzelnen die Kirche als solche, sei es in der einen oder anderen Bedeutung, das Heilende, der eigentliche Heiland sei. Diese Vorstellung wird aber immer wieder supponirt und unter Selbsttäuschungen sich erhalten, so lange mit Abstumpfung der Präcision des wissenschaftlichen Ausdrucks das, was den Sacramenten als diesen göttlichen Objectivitäten zuzuschreiben ist, ohne Weiteres von der Kirche als Anstalt prädicirt wird. Die Kirche ist Heilsanstalt; denn in der Kirche wird das Heil (ministerialiter) dargeboten in den göttlich geordneten Gefäßen der Gnadenmittel. Aber ob dieselben gleich gehandhabt werden in dem Amte in der Kirche, so ist doch gerade die heilwärtige Wirkungskräftigkeit dieser media salutis von aller Betheiligung der Mitwirksamkeit dieser letzteren unabhängig: gerade das Anstaltliche ist das lediglich dienende menschliche Substrat, und bleibt als reines ministerium von aller Heilsverursachung ausgeschlossen. Allerdings gerade dieses Anstaltliche ist das, ohne was die sichtbare Kirche nicht gedacht wer-

den*), ohne was die Sacramente und das Wort dem göttlichen Stiftungszwecke gemäß nicht in Bewegung gesetzt werden könnten; aber all' dies Anstaltliche ist eben in Widerspruch mit Kliefoth**) nur als ein Kirchenanstaltliches zu fassen, als unbedingt nur dienende kirchenordnungsmäßige Institution. Auf der Seite der göttlichen Stiftungen der Gnadenmittel als solcher, also auf Seiten der nur durch den Herrn wirkungskräftigen Sacramente und des Wortes in dieser ihrer reinen Objectivität ist Anstaltliches gar nicht vorhanden, vielmehr ist dieses Letztere immer ein menschlich Vermitteltes, aber doch wieder Dasjenige, abgesehen von welchem im concreten Falle das reine Sacramentum nicht wirksam sein würde. — „Alle und jede aus der kirchlichen Entwickelung hervorgegangene Institution muß immer Beides, das bestimmende und heiligende Göttliche (Sacramentum) und das sich zum Opfer begebende und Leib bildende Menschliche (Sacrificium) in sich haben."***) Allein so gewiß in concreto das wirkungskräftig Heilende auf der Seite der Gnadenmittel und das Kirchenordnungsmäßige immer zusammen ist, „zu der kirchlichen Institution stets das Ineinander beider Elemente gehört:" so gewiß muß doch principiell auseinandergehalten werden, (was Kliefoth nur in diesem Ineinander anerkennen will, ist in der Erkenntniß zu unterscheiden), das allein heilende Sacramentum und die kirchliche Institution, wie ihre Verwaltung. Das Erstere als solches kann, wenn anders der Sprachgebrauch nicht verkehrt werden soll, unmöglich ein Heilsanstaltliches genannt oder gar dem Begriffe der Heilsanstalt gleichgesetzt werden; denn die Sacramente und das Wort machen ja keine Anstalt aus; jene sind die göttlichen Dinge, mit denen in einer Anstalt gehandelt wird. An-

*) S. 386. Die Heilsordnung wäre wirkungslos und todt, wenn nicht — man verzeihe den Ausdruck — die Maschinerie der Kirchenordnung da wäre, um die Heilsordnung in geregelte und sichere Action zu setzen. Das will natürlich nicht sagen, als ob die Gnadenmittel ihre Kräftigkeit erst durch die kirchenordnungsmäßige Einfügung erhielten und ebensowenig, als ob das Kirchenordnungsmäßige an der organisirten Gnadenmittelverwaltung das Bekehren und Heiligen ausrichtete. Was behauptet wird, ist lediglich dies, daß eine Kirchenordnung da sein, und die Verwaltung der Gnadenmittel nach Maßgabe ihrer Natur regeln muß, damit die Gnadenmittel in ordentlicher und regelmäßiger Weise zum Bekehren und Erbauen wirksam werden.

**) I. S. 227, 228.

***) Kliefoth I. S. 228.

stalt ist immer eine in den dermaligen Weltverhältnissen aufgerichtete, menschlich vermittelte Ordnung, die ohne menschliche Persönlichkeiten schlechthin undenkbar ist, ist immer ein an bestimmte Formen und Regulative Gebundenes, dem Habitus nach Ausgeprägtes, gerade die Anstalt ist ein eigenthümlich Gestaltetes. Es kann daher nur die Kirche in dieser ihrer bestimmten Formgestalt, sofern sie (ministerialiter) die Trägerin der Gnadenmittel ist, in dem näher zu bestimmenden Sinne Heilsanstalt genannt werden, es können nicht die Gnadenmittel als ein Heilsanstaltliches gelten. Die Unmöglichkeit auf diese Objectivitäten rein als solche den Begriff des Heilsanstaltlichen einzuschränken, erweis't sich auch sofort darin, daß, obgleich dieses thetisch angenommen ist, dennoch in der weiteren Darstellung jenem Heilsanstaltlichen das ganze Gerüst des Kirchenordnungsmäßigen sich unterschiebt und als das Heil verursachende Anstalt, als Heilsanstalt das gesammte Gebilde des empirischen Kirchenthums erscheint.

Das Sacrament ist nicht da ohne die Spendung, das Wort nicht ohne die Predigt, die Spendung nicht ohne den Spendenden, die Predigt nicht ohne den Predigenden, das Spendende und Predigende nicht ohne kirchenordnungsmäßige Berufung,— nicht ohne die Kirche. Diese unmittelbare und einfache Auseinanderfolge ist verführerisch genug, in den Spendenden und Predigenden, — in die Kirche als bestehenden und zusammenhängenden Organismus die Heilscausalität selbst zu verlegen. Aber es ist nicht scharf genug der Gedanke zu accentuiren, daß all dieses Anstaltliche seiner Bestimmung nach reines ministerium ist; freilich aber, da dieses Anstaltliche nicht ohne die es tragenden und verwaltenden Persönlichkeiten besteht, gerade hieraus die Möglichkeit der Lähmung der Wirkungskräftigkeit der Gnadenmittel entspringt. Gerade die das Wort Gottes depravirende Verkündigung der Predigenden ist es ja, welche, menschlich betrachtet, die Heilskraft desselben beeinträchtigen kann.

Die Kirche kann also nicht deßhalb Heilsanstalt genannt werden, weil sie irgendwie Mittlerin, auch nicht deßhalb weil Gnadenmittel und Amt ihrer göttlichen objectiven Stiftung nach (actu) ein Anstaltliches wären; sondern nur aus dem Grunde, weil in kirchenordnungsmäßig formirten Ordnungen die Gnadenmittel verwaltet werden, das Amt als Kirchenamt constituirt ist, und durch diese Vehikel das

Heil dargeboten wird. Ich unterscheide also Heilsanstaltliches und Kirchenanstaltliches nicht; keineswegs deßhalb nicht, weil ich der von Kliefoth in seiner Weise getadelten Verwechselung des objectiv Gestifteten und des kirchenordnungsmäßig Formirten das Wort zu reden gedächte, welcher Verwechselung ich vielmehr in dieser ganzen Abhandlung entschieden entgegengetreten bin; sondern weil mir alles Anstaltliche (und das ist nur ein actuell Existirendes) auf die Seite der menschlichen Vermittelung fällt.*) Es könnte scheinen, als ob demnach zwischen dem eben erwähnten Verfasser und mir eine Differenz nur hinsichtlich der Richtigkeit des Sprachgebrauchs, über die unbeschadet der wesentlichen Einheit des dogmatischen Grundgedankens, so oder anders könne geurtheilt werden, bestehe. Allein dieser Schein wird bei genauerer Vergleichung der beiderseitigen Darstellungen ohne Zweifel zerstreut werden. Denn gerade weil der Name Heilsanstalt, wie oben behauptet, den Gedanken eines in bestimmter Formgestalt aufgerichteten Baues involvirt und gewissermaßen aufdrängt, wird auch Kliefoth von dieser Nothwendigkeit beherrscht, und ungeachtet in thesi das Heilsanstaltliche auf die Gnadenmittel und das Amt der göttlichen Stiftung noch eingeschränkt werden soll, wird doch häufig genug das ganze organisirte Kirchenthum demselben gleichgeachtet und dieses erscheint dann, wovon bereits früher die Rede war, als das seinem Sosein nach vom Herrn Gestiftete, als das handelnde und vermittelnde Subject des Heils. Und diese Folgerung ist es eben, die nach meinem Dafürhalten nur beseitigt werden kann durch Herstellung des den richtigen Gedanken entsprechenden Sprachgebrauchs.

Und die Summe dieser Gedanken, des positiven Lehrbegriffs wäre demnach diese.

Gehen wir zurück auf die ursprünglichen Verhältnisse, den Schöpfungstag der Kirche, so ist zu behaupten, daß die Kirche nicht als eine Religionsgesellschaft zu begreifen ist, die sich selber bestimmte, sondern daß sie congregirt ist durch das πνεῦμα ἅγιον, daß sie in dem ersten Augenblicke ihres Seins nichts anderes gewesen, als diese congregatio sanctorum, die in dem Bekennen sich offenbart. Dies pneumatische Weihen, dieses Begeisten, welches eine That des erhöheten Erlösers war, ein gött-

*) S. dagegen die Erörterung Kliefoths I. S. 227.

liches Handeln, hatte zunächst nichts zu thun mit dem Organisiren im empirischen Sinne des Wortes, sondern war nichts Anderes, als ein gleichmäßiges innerliches Durchwirken der Persönlichkeiten, die doch durch Charisma und sociale Lebensstellung sehr verschieden, aber ohne Unterschied zum lebenskräftigen Wirken berufen waren. Obschon auf der einen Seite die Gnadenmittel und das Amt als göttliche Stiftungen vorhanden und das letztere in dem Apostolat Person geworden, auf der anderen in und an den begeisteten, aber eine verschiedene Lebensstellung einnehmenden Persönlichkeiten die organischen Elemente zur Herstellung eines Kirchenbaues (in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes) da waren: so ist dieser doch, erst aufgerichtet durch die Arbeit der Gläubigen, nicht der Primäre, nicht der von dem erhöheten Herrn unmittelbar Erschaffene. Vielmehr ist uranfänglich jene durch den heiligen Geist mit dem gottmenschlichen Haupte geeinigte communio sanctorum das Erste, dieses empirische Kirchenthum das Zweite gewesen.

Sehen wir ab von der Zeit der historischen Genesis und beachten die gegebenen Zustände, so ist die sichtbare Kirche gleichzeitig das System geregelter Ordnungen, die objective Heilsanstalt, in welcher kraft der Gnadenmittel einzelne Glieder und ganze Gemeinden erzeugt werden, und die organisirte Gesammtheit des in ihrer Differenz nicht unterscheidbaren coetus vocatorum und coetus credentium. Es sind die vocati geweiht, die credentes geheiligt in der bereits in ihrer Objectivität bestehenden Heilsanstalt; die kirchenordnungsmäßig verwalteten Sacramente sind die immer die Initiative bildenden schaffenden Medien, durch welche der Herr die Gliedschaft (unfehlbar der sacramentlichen Weihung nach) herstellt und erhält. Sofern nun die der Kirche an sich transscendenten Gnadenmittel, da sie in derselben verwaltet werden, die Setzung der neuen Glieder bedingen, baut sich die Kirche von oben nach unten, und es ist weiter das von früheren Generationen erbaute Anstaltliche im Verhältniß zu der jedesmal entstehenden Generation das schon objectiv Daseiende, welches mit seinen fixirten Ordnungen die sich verjüngende Gemeinde umschließt; der jedesmal vorhandene coetus credentium, die communio sanctorum wird durch die Gnadenmittel in der als Heilsanstalt schon seienden Kirche erzeugt. Und somit scheint, wird auf die vorhandenen Zustände gesehen,

die communio sanctorum ein Consequens nicht etwa der Gnadenmittel, sondern auch des vollständig organisirten Kirchenthums. Aber andererseits ist die jedesmal vorhandene communio sanctorum, das Reich geheiligter Persönlichkeiten, bei der Erhaltung oder der zu erneuernden Schöpfung jenes Organismus sowohl sofern ihm das Heilsanstaltliche, als sofern ihm das (in engerem Sinne) Verfassungsmäßige zugehört, wesentlich betheiligt. Denn sie ist es, welche theils durch die charismatisch befähigten Persönlichkeiten, welche in ihr geboren und von ihr umschlossen werden, die reine Verkündigung des Wortes ermöglicht und durch die ihrem Glauben beiwohnende Macht die nöthigenden Reizungen zur Herstellung einer reinen Predigt mittheilt, theils die vorhandenen Ordnungen durch frisch begeistete Glieder renovirt und neue gestaltet. Denn wenn gleich mit Recht der Lutherische Protestantismus die kanonische Darbietung der Gnadenmittel nicht bedingt und abhängig setzt von dem Glauben des Spendenden: so ist doch die Congruenz des Glaubens des letzteren mit dem Inhalt seiner Predigt das Normale, und daß eine absolute Incongruenz auf Seiten aller Spendenden Statt hätte, das ist der Natur der Dinge nach nicht möglich. Daß dieser extreme Fall nicht eintreten kann, wird durch die spiritualen Wirkungen jener communio verhütet.

Und schreiten wir von der Betrachtung der gegebenen Zustände zur Bestimmung des begrifflichen Seins der Kirche fort: so drängt sich die Nothwendigkeit auf, dem Begriffe nach die Kirche als Heilsanstalt und als *σῶμα τοῦ Κυρίου* sich versichtbarende communio sanctorum zu fassen; beiderlei Bestimmungen characterisiren das dialectische Wechselverhältniß, in welchem auch nach ideeller Betrachtung die beiden Seiten der Kirche zu einander stehen würden. Die Kirche als Heilsanstalt wäre — so können wir hier mit Verweisung auf frühere Erörterungen urtheilen — in gewisser Weise das Werk der, Gnadenmittel und Amt, als unwandelbar göttliche Stiftungen, in die Weltverhältnisse einfügenden und gestaltenden communio, und diese communio — sofern auf die pneumatische Stiftung und Erhaltung des Glaubenlebens gesehen wird — wieder die Schöpfung der in der Heilsanstalt wirksamen Gnadenmittel. Diese communio würde als *σῶμα τοῦ Κυρίου* erscheinen, als diejenige Macht sich erweisen, welche das Heilsanstaltliche zu erhalten in ihrer Freiheit befähigt wäre.

Aber das dermalige sichtbare Kirchenthum — und damit komme ich auf einen oben*) verlassenen wichtigen Punkt zurück — ist eben nicht und kann nicht sein Darstellung des Begriffs, — der in dem jetzigen Weltäon bestehende Kirchenleib mit seinen Institutionen und Ordnungen, seinen Kirchenämtern und Einrichtungen ist nicht derjenige Organismus, welcher mit dem σῶμα τοῦ Κυρίου coincidirte, nicht coincidiren kann.

Die hyperbolischen Verherrlichungen, ja Vergötterungen der Kirche, die mehr und mehr üblich werden, würden ermäßigt, bedauerliche Fehlgriffe würden vermieden werden, wenn der Gedanke in der ihm nothwendigen Klarheit erhalten würde: daß während des Verlaufs des Werdens des Reiches Gottes dieses σῶμα in seiner ihm wesentlichen Articulation niemals sich darstellen könne, daß die ganze Verfassung der Kirche, da sie im Zusammensein mit dem, dem αἰὼν οὗτος wesentlichen, aber mit dessen Ablauf auch untergehenden Institute des Staates sich gebildet, einen dem σῶμα τοῦ Κυρίου heterogenen Ausdruck annehmen müsse, und dieser Ausdruck niemals principiell umgestaltet werden könne. Wie der Staat sich zu halten hat durch die Macht der Institution und weit davon entfernt ist, das sittliche Reich zu sein, in dessen Verhältnissen sich das von dessen Gliedern erzeugte und dieselben wiederum tragende objective Ethos in stetiger Wechselwirkung ausprägte: so ist auch das organisirte Kirchenthum in seiner dermaligen Beschaffenheit nicht die homogene, sei es durch die Freiheit der Glieder der Gottesgemeinde versichtbarte, sei es durch ein göttliches Wunder erschaffene Formgestalt der ἐκκλησία, welche das σῶμα τοῦ Κυρίου ist. Vielmehr auch diese erscheinende Kirche trägt die Signatur der Knechtung und der Knechtschaft an sich, in der das Reich Gottes im Ganzen dermalen niedergehalten wird, und der gegenwärtige Organismus ist so wenig die auch nur andeutende Articulation desjenigen, in welchem die Gottesgemeinde in dem αἰὼν μέλλων wirklich sein wird, daß geurtheilt werden muß, dieselbe befinde sich jetzt vielmehr in einem Aggregatzustande als in einem organischen. Nicht überall da, wo der Amtsträger steht, ist auch das befähigende Charisma vorauszusetzen; nicht jedesmal dann, wenn das Amt, das göttlich gestiftete, dem von der Gemeinde Berufenen überwiesen wird, ist auch

*) Vergl. S. 92.

die göttliche Berufung unzweifelhaft: im Gegentheil, in tausend Fällen geht die göttliche und menschliche Berufung in dem Einzelnen auseinander. Freilich erfolgt diese Berufung unter der ἐποχὴ der göttlichen Providenz, welche der ganzen Geschichte Lauf bestimmt und die Kirche des göttlichen Sohnes leitet; aber diese Leitung ist keine sichtbare, in den Momenten des empirischen Geschehens sich unmittelbar ausdrückende. Die bestimmte Situation, in welcher der Einzelne sich befindet, ist eben so gewiß aus der Gesammtbewegung der Freiheit der Menschheit erwachsen, als der bestimmenden Macht der sie zähmenden göttlichen Vorsehung unterstellt. Aber damit ist eben ausgesagt, daß dieselbe nicht ist der ausschließliche Ausdruck des göttlichen Wirkens.

Und so ist in dem Reiche Gottes im Ganzen, wie in der Kirche insbesondere dermalen ein verhältnißmäßiger Widerspruch zwischen göttlicher Bestimmung und menschlichem Handeln, eine gewisse Verschobenheit des normalen Verhältnisses der göttlichen Stiftungen und menschlichen Aneignens und Vermittelns unverkennbar. Dieser große durch den Gegensatz der Confessionen und Secten zerrissene, mit den Spuren des Irrthums und der Sünde behaftete Kirchenleib ist freilich dieser Disharmonieen und Entstellungen, dieser Discrepanzen und Fehler ungeachtet gewürdigt, die Heilsanstalt zu sein; aber derselbe ist dies nicht dieser seiner in den dermaligen Weltzuständen sich verfestigenden, aber auch die Mängel derselben seinerseits an sich tragenden Realität wegen, sondern in Kraft der Gegenwärtigkeit der Heilspersönlichkeit Christi in den Gnadenmitteln, die in dieser Anstalt gespendet werden.

III. Von dem Amte, als Gnadenmittelverwaltungsamt.

Die gehaltvolle Bestimmung des Wesens der Kirche im Unterschiede von der blos begrifflichen Formulirung ist nicht abzuschließen, so lange nicht die Natur des Amtes ergründet ist. „Auf der Schwelle zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche steht das Amt mit dem Schatze der Gnadenmittel“ *). Aber diese selbe Thesis können Vertreter ver-

*) Löhe, Kirche und Amt. S. 22.

schiedener Theorieen über die Natur der Kirche anerkennen, Systeme zu der ihrigen machen, die weit auseinandergehen. Es kann dieselbe der cardinale Punkt sein, auf welchen der Katholicismus seinen Kirchenbegriff stützt, indem er das Amt, das bleibende Apostolische Amt als den Mutterschooß betrachtet, aus welchem das mit göttlicher Dignität ausgezeichnete sichtbare Kirchensystem geboren worden, um die unsichtbare διασπορὰ der credentes sicher zu umschließen. Es ist auch möglich, dieselbe im Sinne des Protestantismus zu deuten, aber doch in Gemäßheit dieser Deutung sie zu verschiedenen Theorieen zu verwenden. Denn es ist, ohne eine Vergewaltigung an dieser Thesis zu üben, gestattet, das Amt als die aus der unsichtbaren Kirche in dem Momente ihrer Versichtbarung gewordene Institution zu fassen, welche als geordnetes Gemeinschaftsamt, als sociale Einrichtung in keinerlei Beziehung auf die Basis eines göttlichen Einsetzungsactes zurückweis't. Es kann aber auch das Amt als der göttliche Kern in dem in die socialen Verhältnisse eingefügten Kirchenamt unterschieden, und jenes als der in doppelter Hinsicht gewichtige Punkt beurtheilt werden, aus welchem nach göttlicher Ordnung in menschlicher Vermittelung der sichtbare Organismus der Kirche und der Bau der Kirchenämter erwächst, und von welchem doch die in dem Bekenntniß sich versichtbarende Gemeinschaft der Gläubigen in gewisser Weise getragen wird. —

Das Gesagte darf nicht für den Anfang einer schon verlaufenden Erörterung des uns gestellten Themas gelten, es soll nur in der Weise einer flüchtigen Andeutung begreiflich machen, wie die Controverse über das Amt, je ernster man sie zu erwägen und zu lösen versuchte, um so nothwendiger zu einer Debatte über das Wesen der Kirche zurückführen mußte, mit welcher der Natur der Sache nach zu beginnen war, daß in den so oder anders formulirten Bestimmungen über das Amt der meist unklare allgemeine Kirchenbegriff der streitenden Theoretiker sich abspiegeln mußte. Uns ist diese Allgemeinheit Voraussetzung der nunmehr zu versuchenden Entwickelung.

---

1. Es ist auffallend, daß der Begriff des Amtes in der dermalen so bewegten Discussion theils gar nicht, theils nur vorübergehend erörtert ist, und zu bedauern, daß die einzige Abhand-

lung*), in welcher wenigstens der Versuch gemacht wird, denselben tiefer zu ergründen, die Frage in derselben Unbestimmtheit und Unklarheit gelassen worden, in welcher sie bis dahin gehalten war. Und doch ist dogmatisch über den Ursprung des Amtes nichts Sicheres auszusagen, die Entscheidung darüber, ob dasselbe göttlicher Einsetzung oder eine Emanation des geistlichen Priesterthums sei, oder ob das von Christo gleich anderen ἐντολαῖς erlassene Amtsmandat allen Gläubigen gelte, gar nicht zu ermitteln, ehe nicht in aller Schärfe das Object abgegrenzt ist, um das es sich handelt. Wir haben uns bereits in dem bisherigen Verlauf unserer Abhandlung für die Ansicht von der göttlichen Einsetzung erklärt; aber wäre uns „Amt" ohne Weiteres gleich dem geistlichen Amt, der standesmäßigen Institution des Kirchenamtes, der kirchenordnungsmäßigen Formgestalt, in welcher es in allen kirchengeschichtlichen Perioden, wie der unsrigen, vorhanden ist: so wäre allerdings unbegreiflich, wie unser allgemeiner Kirchenbegriff, den wir im Gegensatze zu allen katholisirenden Inclinationen im Sinne des Protestantismus aufrecht zu erhalten wenigstens die Absicht gehabt haben, mit solcher Theorie vom Amte bestehen könnte. Allein die eben erwähnte, durchaus unbefugte Identificirung, diese willkührlich supponirte Begrenzung des Amtsbegriffes ist es eben, welche wir mit eben solcher Entschiedenheit zu bestreiten haben, als die maßlose Erweiterung desselben, wie sie von Höfling**) versucht und von Harleß empfohlen ist.

Demgemäß ist vor Allem darauf zu dringen, daß das Amt, dessen Ursprung hier erwogen werden soll, seiner Natur nach im Unterschied von allem Kirchenordnungsmäßigen, aller in der Wirklichkeit allerdings unerläßlichen Formation, daß es in seiner Trennbarkeit von der Person, welche deren Träger, in seiner Differenz von dem Stande, mit der ganzen Schärfe der wissenschaftlichen Abstraction aufgefaßt werde.

---

*) Julius Müller, Die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes mit besonderer Rücksicht auf das Amt der Schlüssel. Deutsche Zeitschrift. 1852. Nr. 19. Nr. 6. S. 47.

**) a. a. O. S. 41. §. 18. vergl. S. 219. Mit dem göttlichen Gegebensein der Gnadenmittel ist also das Amt ihrer Verwaltung göttlich eingesetzt (?), und dieses ist überall da, wo eine Verwaltung und ein Gebrauch von jenen in einsetzungsmäßiger Weise stattfindet. Vergl. S. 237.

Das Amt als Gnadenmittelverwaltungsamt, dessen göttliche Einsetzung wir schon vorhin behauptet haben, fordert freilich mit Nothwendigkeit die Person, die, mit demselben betraut, es in dem Zusammenhange der menschlichen Dinge wirksam macht; es ist sogar eine abstracte Größe, sofern abgesehen wird von dem Stande, welcher zu dessen Verwaltung berufen wird, aber dennoch schließt der göttliche Stiftungsact nach meinem Dafürhalten unmittelbar weder Person noch Stand ein. Es ist dasselbe weder ohne Weiteres eins mit unserm heutigen „Geistlichen“ Amte*), noch mit irgend welchem Kirchenamte, wie dasselbe nach früheren Auseinandersetzungen unter Betheiligung der Gemeindeglieder formirt wird. Werden diese Thesen nicht aufrecht erhalten oder sind sie überhaupt nicht zu halten, wie dies die Meinung aller derer zu sein scheint, welche Höflings Theorie bekämpft haben: so ist nur ein Doppeltes möglich. Entweder man giebt jene oben, vorläufig so scharf accentuirte Scheidung von Amt und Stand auf, tritt mit der vielmehr dafür eingetauschten Identificirung**) sofort auf katholischen Boden über und hat mit der Anerkennung der successio episcoporum das wahrhaftige Dogma auch nur in seiner Gebundenheit an diese zu suchen; zu dieser Entscheidung, die, wie wir später zeigen werden, nach jenen Prämissen nicht mehr ihre Wahl ist, haben sich sämmtliche bisherige Bestreiter Höflings determinirt. Oder aber man entschließt sich, die Lehre des Letzteren ***) zu verfechten, giebt in thesi die göttliche Stiftung zu, supponirt aber diesem Amte, welches göttlich eingesetzt sein soll, ohne Weiteres den allgemeinen priesterlichen Beruf aller Christen, den man unverantwortlicher Weise mit dem Terminus Amt bezeichnet, kann dann der Consequenz nicht ausweichen, das concrete geistliche Amt sei eine Emanation des geistlichen Priesterthums, eine „der Ordnung“ wegen nothwendig werdende Uebertragung dessen, woran ursprünglich Alle participiren, auf Einzelne, und wirrt auf diese

*) Wird das Kirchenordnungsmäßige von dem Amte seiner göttlichen Stiftung nach nicht geschieden, wird Amt und Geistliches Amt gleichgestellt, und die Forderung ausgesprochen, — „um die göttliche Einsetzung unseres geistlichen Amtes darzuthun, solle aus der heiligen Schrift der Beweis geführt werden, daß ein demselben wesentlich gleichartiges Amt von Christo gestiftet sei“ (Jul. Müller a.a.O. S. 148): so ist damit schon die entscheidende Hauptfrage verrückt, und es kann die Antwort nur negativ ausfallen.

**) Löhe a. a. O. S. 25.

***) Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. S. 57. 235—238.

Weise Dinge ineinander, welche auseinanderzuhalten wir uns angelegen sein lassen müssen, wenn nicht alle Klarheit des wissenschaftlichen Gedankens grundsätzlich unmöglich gemacht werden soll.

Das allgemeine Priesterthum der Gläubigen und das Amt sind nicht, wie Höfling urtheilt*), identische Begriffe; sie verhalten sich auch nicht wie ein Ursprüngliches und Allgemeines zu einem Abgeleiteten und Concreten; sie haben nicht dieselbe, sondern, was unten zu zeigen unsere Aufgabe sein wird, eine verschiedene Unterlage; Beides ist nicht in dieselbe Begriffssphäre eingeschlossen, sondern in differente; Beides verhält sich nicht zu einander, wie das Allgemeine und Besondere, nicht wie eine niedere oder höhere Stufe, nicht wie Gradationen, die auf einer und derselben Reihe sich markiren, nicht wie Steigerungen desselben Wesensgehaltes. Amt und allgemeines Priesterthum vielmehr stehen einander gegenüber, und doch ist das letztere, welches auch uns über Alles theuer ist, durch dieses Gegenüberstehen nicht gefährdet.

Aber dieses Urtheil kann nur gefällt und gerechtfertigt werden, wenn der Amtsbegriff von uns ermittelt und sichergestellt ist.

Das Amt, für dessen göttliche Auctorität wir kämpfen, ist allerdings in dem Apostolate und mit demselben gestiftet, gerade durch diese Stiftung ist die Nothwendigkeit der Bindung desselben an Einzelne geheiligt; aber das diese Dignität andauernd an sich tragende Amt und der Apostalat sind nicht einander gleich, sondern verschieden, verschieden gerade durch die Einzigkeit der Verknüpfung und des Verwachsenseins des Amtes mit dem Stande, durch die unvergleichliche Zugehörigkeit der Person zum Amte, des Amtes zur Person, — was eben nicht ein Dauerndes bleiben konnte und sollte**). Das Amt dagegen, seiner bleibenden Existenz, seinem abstracten Begriff nach, ist gar nichts Anderes, als das Beauftragtwerden, die Gnadenmittel kanonisch darzubieten und zu verwalten durch bestimmte Personen. Allerdings ist diese Definition gar sehr verschieden von derjenigen, in welcher man die Natur des Kirchenamts, Gemeindeamts, Apostelamts zu bestimmen versucht hat. Sie enthält nicht eine auch nur directe Andeutung

*) Vergl. a. a. O. S. 238.

**) S. Höfling a. a. O. S. 219.

von einer so oder anders gestalteten Institution, sie beschreibt nicht einen „bestimmten Kreis von zusammengehörigen Thätigkeiten, welcher in einem Gemeinwesen als Beruf einer bestimmten Person zugewiesen ist", in welche Formel Jul. Müller *) den Amtsbegriff einzuschließen gedenkt; und es dürfte dieselbe dieser ihrer abstracten Haltung wegen verdächtigt werden, dem Begriffe, um dessen Ermittelung es sich handelt, willkührlich sich unterzuschieben. Allein wenigstens mit dem klarsten Bewußtsein ist diese Formulirung erwählt und, wenn wir nicht irren, gerade das Abstracte, was ihr anhaftet, ihre Tugend. Das Amt ist allerdings nicht Auftrag **) (mandatum), schon deßhalb nicht, weil das Beauftragen, das Ertheilen des Auftrags zusammenfällt mit dem Stiften des Amtes. Das Amt als Gestiftetes ist vielmehr in jedem Falle ein Auferlegtes, ein durch Beauftragtsein Nöthigendes und Verpflichtendes. Das neutestamentliche Amt ist aber weiter nicht ein Beauftragtsein im Allgemeinen, in welchem Falle es ein lediglich Formales, Inhaltleeres wäre. Es sind vielmehr ganz bestimmte Sachen mitgesetzt, mit deren Handhabung der Vollzug des Auftrags identisch ist, die Gnadenmittel und das Wort. „Aber selbst damit, daß eine zu verwaltende Sache und ein Befehl zur Verwaltung da ist, ist noch kein Amt da: sondern das Amt wird erst, wenn noch ein Drittes hinzukommt, der specielle Auftrag, der solche Verwaltung bestimmten Personen auferlegt" ***). Das erkennen auch wir an, aber nur in dem durch scharfe Formulirungen sogleich zu bestimmenden Sinne. Gerade in diesem dritten Momente ist die ganze Fülle von Schwierigkeiten concentrirt, welche die obschwebende Controverse über die Amtsfrage drücken: die Verschiedenheit der Auffassung des Verhältnisses des Auftrags und Beauftragtseins zu den bestimmten

*) Deutsche Zeitschrift. 1852. S. 41.

**) S. Löhe, Kirche und Amt S. 22. Er gab also nicht blos den λόγος τῆς καταλλαγῆς (2. Corinth. V. 19.), sondern auch die διακονία τῆς καταλλαγῆς (2. Corinth. V. 18.); er stiftete mit den Gnadenmitteln und für sie das Amt, nicht blos das mandatum, sondern auch das ministerium praedicandi et porrigendi sacramenta, die διακονία τοῦ πνεύματος (2. Corinth. III, 8.) und die διακόνους καινῆς διαθήκης (2. Corinther III, 6.), ein Amt und Amtspersonen, welche nach der Lehre Pauli (2. Corinth. III.) die des Alten Testaments an Würde, Herrlichkeit und Segen bei Weitem übertreffen.

***) Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche. I. S. 195.

Einzelnen ist es, welche eine Differenz weit auseinandergehender Theorieen ermöglicht auch bei denen, welche in der Anerkennung dieses dritten Moments eins zu sein scheinen.

Das Amt in seiner göttlichen Einsetzung indicirt die Bindung an Einzelne, in dem Beauftragtsein ist zugleich die Nothwendigkeit der Bindung desselben an Einzelne eingeschlossen; ausgeschlossen dagegen die Vorstellung von einer Uebertragung des allgemeinen Berufs Aller an Einzelne. Aber obwohl bei der Stiftung des Amtes in dem Apostolate diese Einzelnen selbst nun auch bestimmt, und hier Person und Amt zusammengeschlossen waren (wovon wieder die Rede sein soll): so ist doch das Amt in seiner dauernden und in allen Perioden der Kirchengeschichte währenden Existenz, das Amt in dieser seiner Objectivität nicht eingesetzt zugleich mit einem auserwählten Stande. Es ist dasselbe allerdings ein Dienst, der Einzelnen auferlegt werden soll, der an bestimmte Personen sich bindet, „es ist die Bindung der Gnadenmittelverwaltung an den gewissen Dienst gewisser Personen geordnet"; aber jene Einzelnen hat der Herr nicht selbst ausgewählt, an diese bestimmten Personen nicht selbst das Amt gebunden. Er hat in dem Stiftungsacte die Bindung des Amtes an Einzelne in abstracto anbefohlen, aber nicht hat er unmittelbar einen Stand gegründet, nicht einen clerus positivus gestiftet, welcher in Folge dieser Gründung mittelst der Vererbung der ausschließliche Inhaber der Amtsgewalt zu sein berechtigt wäre. Der Herr hat, indem er die Apostel, als diese bestimmten Einzelnen mit derselben betraute, bestimmt, daß für immer Einzelne mit derselben zu betrauen seien; — und es wird sich später zeigen, daß dieses Betrauen in der That eine göttliche Bevollmächtigung aussagt. Aber er hat nicht zugleich mit dieser Gründung, dieser Einsetzung des Amtes in dem Apostolate dauernd Einzelne eingesetzt, die als geschlossener Ordo den Gemeinden von Anfang an gegenüberzutreten das Recht hätten, noch viel weniger hat er darin, daß er jenes Amt eingesetzt, unser heutiges Pfarramt seiner kirchenordnungsmäßigen Form nach „eingesetzt".

Diese zuletzt erwähnten, von uns verworfenen Folgerungen oder vielmehr Suppositionen sind es nun aber gerade, welche diejenigen aufrecht halten und vertheidigen, die in der Ansicht von der göttlichen Einsetzung des Amtes mit uns eins und

in dem Kampfe gegen die Vorstellung von der Emanation desselben aus dem allgemeinen Priesterthum uns verbündet sind. So oft sie sich der Höflingschen Theorie widersetzen und die göttliche Einsetzung accentuiren, so oft sie den Satz erörtern, daß der Begriff der Einsetzung gerade das ausschließe, daß die Sache das Sein dem Kerne nach erst von einer Entwickelung erwartet, daß das „Amt" eben deshalb nicht als ein von der Gemeinde Geordnetes zu betrachten sei, — einen Satz, der in dieser abstracten Fassung eine fundamentale Thesis unserer eigenen Auseinandersetzung ist: — werden sie in Folge der mangelhaften Bestimmung des Amtsbegriffs dazu verführt, dem Amte zugleich den Stand unterzuschieben, das Amt der concreten ständigen Institution des Gemeinde-Amtes gleichzusetzen und eine Theorie von dem geistlichen Amte aufzustellen, die sich von der katholischen nur unterscheidet durch den Mangel der Consequenz. — Dieselbe ist, näher betrachtet, diese*).

Das Amt ist göttlicher Einsetzung, und dieses göttlich eingesetzte Amt ursprünglich bei den Aposteln gewesen, die einen besonderen „standesmäßigen Beruf hatten". Der Apostolat war also der von dem Herrn selbst mit dem Amte betraute, ausgesonderte Stand, dem die wesentlich auctoritative Gewalt beiwohnte. In der Voraussicht ihres Todes setzten sie bereits die hervorragenden unter ihren Schülern, als die von ihnen ordinirten Presbyter, zu ihren Nachfolgern ein und vererbten die persönliche Amtsgewalt, Amt und Stand in diesem unauflöslichen Verwachsensein auf dieselben. Und wie diesen noch von den Aposteln selbst erwählten und ordinirten dieselbe göttliche Berufung und Amtseinsetzung zukommt, wie diesen selbst (Apostelg. XX. 28: *ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*): so hat sich Beides stets erneuert, so oft diese Apostolische Successionsreihe um ein Glied sich verlängerte. Die entgegengesetzte Ansicht, nämlich daß die Gemeinde jene Erbin sei, läßt sich in keiner Weise aus der Schrift erweisen. Im Gegentheil, es stand von Anfang an und auch nach der Apostolischen Zeit ein mit jener auctoritativen Amtsgewalt bekleideter clerus positivus der Gemeinde gegenüber, der natürlich, da er mit dem Apostolischen Hirten- und Lehramt investirt bleibt, auch

*) Wucherer, Ausführlicher Nachweis aus Schrift und Symbol, daß das evangelisch-lutherische Pfarramt das apostolische Hirten- und Lehramt und darum göttlicher Stiftung sei.

dieselbe Dignität hat, wie der Apostolat. Da nun *) (Wucherer S. 81) die dermaligen Lutherischen Pfarrer denselben Beruf und dieselbe Macht haben, wie jene apostolischen Presbyter, so haben sie auch dasselbe apostolische Hirten- und Lehramt, welches auf jene von den Aposteln übergegangen war. Das jetzige Lutherische Pfarramt als dieses concrete Kirchenamt ist seinem ganzen Umfange nach wesentlich göttliche Institution.

2. Dieser in der Kürze dargestellten Theorie stellen wir die unsrige entgegen, indem wir auf die früher aufgestellten Sätze recurriren, welche Amt und Stand von vornherein auseinanderhalten. Ist das Amt seinem abstracten, d. i. wesentlichen Begriffe nach nichts Anderes, als das in obigen Bestimmungen Ausgesagte: so leuchtet ein, daß dieses Amt an sich nicht verwachsen ist mit der Person, daß vielmehr, ob es schon abgesehen von dieser nicht in concreto wirklich ist, dennoch die Trennbarkeit des Amtes von der Person in aller Schärfe zu betonen möglich wird. In dem Amte, sobald es an eine Person übertragen wird, überkommt dieselbe ein jus divinum; es ist ein göttliches Mandat, welches in dieser Bestimmtheit, wie in der Sicherheit der göttlichen Auctorisation mit keiner der allgemeinen ἐντολαὶ des Herrn zu vergleichen ist, eine göttliche Bevollmächtigung, welche dem Einzelnen, der in das Amt gerufen ist, übertragen wird. Aber jenes Recht, wie diese Bevollmächtigung, welche nach des Herrn Willen Einzelnen überwiesen wird, bleibt beschlossen dennoch in dem Amte, und die Amtsträger sind dies nur insoweit, als sie den Inhalt des Amtes ausrichten, d. i. das Wort Gottes und die Sacramente kanonisch darbieten und spenden. Nicht in und an der Persönlichkeit derselben haftet die Auctorität, der die das Amt umkreisende Gemeinde huldigt; nicht deshalb, weil diese Personen als Amtsträger die Gnadenmittel handhaben, ist das, was sie handhaben, unzweifelhaft schon das Kanonische, dasjenige, dem die Gemeinde als Gemeinde sich zu unterwerfen hätte. Vielmehr die Bevollmächtigung, das mandatum divinum wurzelt lediglich in dem Amte, und dieses Amt bleibt stets eine Objectivität, welche den einzelnen Träger eben-

*) Wenn dem Leser hier der Zusammenhang unklar sein sollte, so erklären wir, daß wir uns in demselben Falle befinden. Wir können aber denselben in einem Referate über eine fremde Darstellung nicht herstellen wollen.

sowohl überragt, mit ihrer treibenden Macht ihn bewegt, als sie selbst losgelöset werden kann, ja losgelöset wird von ihm in demselben Augenblick, in welchem er aufhört, sich von dem gebietenden Amt seinem Inhalte nach bestimmen zu lassen.

Wären dagegen mit der Einsetzung des Amtes an sich auch die Einzelnen eingesetzt, wäre das Amt selbst seinem abstracten Wesen nach eine standesmäßige Institution, und somit ein Stand von Amtsträgern von dem Herrn unmittelbar selbst erwählt: so wäre die Auctorität, die nach unserer Erörterung lediglich eingeschränkt ist auf das Amt, eine persönliche, und diese nothwendige Folge würde dann folgende verhängnißvollen Consequenzen aufnöthigen. Ist das Amt an sich untrennbar verwachsen mit dem Stande, welcher mit demselben betraut wird, ist dessen Berufung oder Stiftung dauernd miteingeschlossen in den göttlichen Stiftungsact des Amtes: so ist auch der jedesmalige Inhaber des Amtes kraft dieser seine Person angehenden, specifischen Auctorisation unfehlbar; der character indelebilis des priesterlichen Ordo ist der Stempel der Infallibilität, und das Heil wird nicht mehr dargeboten in den von dem Herrn selbst durchwirkten Gnadenmitteln, sondern ist sicher begründet allein in dem K i r c h e n-Amte, welches recht eigentlich das wirkungskräftige Fundament, der Focus der Gnadenmittel ist. Die Theilnahme an der Seligkeit ist dann in erster Linie bedingt durch die in der Unterwerfung unter das Amt sich vollziehende Eingliederung in den sichtbaren Verfassungsverband, und erst eine Folge der letzteren ist der Glaube, dessen Wahrheit d i e A u c t o r i t ä t des A m t s t r ä g e r s v e r b ü r g t. Die Rechtfertigung ist nicht mehr ausschließlich bedingt durch Christum, als den absoluten, schlechthin einzigen Mittler, sondern ist abhängig zugleich von der legitimen Hierarchie, von dem erfolgten Anschluß an die göttlich privilegirten Personen, und diese sind es, welche in Kraft der rechtmäßigen Apostolischen Succession die wahrhaftige Lehre mitzutheilen persönlich befähigt sind. Die dermaligen Inhaber des Amtes rücken in voller Ebenbürtigkeit vor auf die Linie der Apostolischen Dignität.

Denn soll das heutige Pfarramt, soll der dermalige Amtsträgerstand im eigentlichen Sinne, ohne irgend welche Abstraction als göttliche Stiftung zur Anerkennung gebracht werden: so kann diese Theorie nur dann sich halten, wenn sie auf die Lehre von der Succession sich stützt und dogmatisch sich nach Wucherers Vor-

gange in folgender Weise ausführt. Der Herr hat das Amt gestiftet in dem Apostolate, und wie in den Aposteln Amt und Stand zusammengeschlossen waren, wie dieselben persönliche Auctoritäten waren: so ist dieser Zusammenschluß ein bleibender; das Amt propagirt sich in dem Stande in der Art weiter, daß das Apostolische Amtsmandat zugleich mit der persönlichen Bevollmächtigung übergeht auf die von den Aposteln Eingesetzten und Berufenen, und diese haben dann dasselbe in fortwährender Succession weiter überliefert, bis die dermaligen Inhaber des Lutherischen Pfarramtes mit der, der ursprünglichen gleichen, Apostolischen Vollmacht ausgerüstet das ausschließliche jus divinum docendi et cognoscendi de doctrina überkamen.

Auf diese Weise würden also unsere heutigen Pfarrherrn, als die Glieder des göttlich auserwählten Standes, dem ausschließlich das Apostolische Lehr- und Hirtenamt überwiesen wäre, die personelle Verewigung des Apostolats, dessen dauernde Gegenwärtigkeit ermöglichen. Und wie die Apostel nicht blos die geschichtskundigen Zeugen des Lebens der Heilspersönlichkeit waren, sondern in dem Zeugniß von dem erhöheten und verklärten Christus diesen selbst in der Weise verkündigten, daß dieses so verkündigte Apostolische Wort zugleich Gottes Wort war: so wäre die heutige Predigt der legitimen Amtsträger die ebenbürtige Fortsetzung, die Continuation des Wortes Gottes. Sie wären nicht gebunden an ein über ihnen stehendes Bekenntniß, nicht an die Heils- und Kirchenordnung, wie Wucherer*) urtheilt, sondern ihre Predigt wäre kraft der an ihren Personen haftenden Auctorität die Heilsordnung selbst, das Wort Gottes, der Ausfluß der Begeistung ihrer specifisch ausgezeichneten Persönlichkeit. Gerade von den Aposteln kann ja verständiger Weise nicht gesagt werden, daß sie gebunden gewesen an ein noch über ihnen stehendes, sie selbst normirendes Kriterium. Vielmehr kann gerade bei ihnen das Zeugen-Aussagen und das zu bezeugende Object nicht unterschieden, das Apostolische Wort von dem Worte Gottes nicht in Abzug gebracht werden; das Apostolische Wort ist, wir wiederholen es in aller Entschiedenheit, Gottes Wort selbst, oder aber es giebt für uns kein solches mehr. Sind demnach in Folge der göttlichen Einsetzung des Amtes und des von dem Apostolate an sich fort-

*) a. a. O. S. 107.

setzenden Priesterstandes, an welchen dasselbe gekettet ist, die jetzt fungirenden Amtsträger diejenigen, auf welche der Apostolat (— und das Eigenthümliche dieses letzteren ist eben dies, daß das Persönliche und das Amtliche in specifischer Weise geeinigt ist —) unverändert übergegangen: so ist auch die Lehre derselben ohne irgend welche Kritik für die Apostolische zu erachten; die Reinheit und Wahrheit derselben sind ein einfaches Consequens ihrer besonders erwählten und ausgerüsteten Persönlichkeit, die vor allem Irrthum gesichert ist.

Es leuchtet ein, daß diese Theorie, die aus dem Fundamentalsatze von der göttlichen Einsetzung des Amts in der Fassung, wie sie bei denjenigen Vertretern sich findet, die ich im Auge habe, mit Nothwendigkeit fließt, die Einzigkeit, die normative Dignität des neutestamentlichen Kanons gefährdet in einem Grade, daß dem Protestantismus, schon von dieser Seite aus die Sache betrachtet, seine Kriterien genommen werden. Und nicht minder ist es klar, daß dieser in dem Kirchenamte als bleibend angenommene Fortbestand des Apostolats jede Entwickelung einer theologischen Wissenschaft erdrücken, ja die Genesis derselben unmöglich machen müßte. Ist der Klerus als Inhaber des Predigtamts die lebendige und infallibele Continuation des Apostolischen Standes, so ist er auch die alle Zweifel und Bedenken mit apodictischer Sicherheit und Gewißheit entscheidende Macht, diejenige Auctorität, welche alles Suchen und Forschen, die ganze Schwungkraft der wissenschaftlichen Freiheit darnieder beugt. Denn die Theologie als Wissenschaft ist nur dann ihrer Genesis nach denkbar, wenn irgendwie die Nothwendigkeit sich aufdringt, die Objectivität des Offenbarungsinhalts, wie derselbe dem unmittelbaren gläubigen Selbstbewußtsein assimilirt ist, mit dem von diesem letzteren bewegten theoretischen Erkennen zu durchdringen und selbständig sich aufzuschließen. Die Wissenschaft ist nur, wo Probleme vorliegen, Theologie nur, wo deren Lösung erstrebt wird, theologische Resultate nur, wo sie durch Untersuchung ermittelt sind. Allein diese ganze Spannung, die Processe der Intelligenz, die nach unserer Ueberzeugung, was wir hier nicht weiter erörtern können, durch den Gesammtzustand des *αἰὼν οὗτος* bedingt sind, wären entweder nicht möglich unter Voraussetzung der Richtigkeit und Wirklichkeit jenes auctoritativen Amtsbegriffes, oder sie würden sich aufrechterhalten bis auf einen gewissen Grad in

Widerspruch mit diesem. Mit diesem letzteren Zugeständnisse sind wir sogleich dem Einwurfe begegnet, der uns gemacht werden könnte in der Verweisung auf die Existenz einer christlichen Wissenschaft auf katholischem Boden, auf welchem der in Rede stehende Amtsbegriff einheimisch ist. Die Toleranz des verhältnißmäßigen theologischen Wissens, welche der Katholicismus ausübt, ist eine Inconsequenz seiner selbst, ist gerade das Nichtkatholische an dem Katholischen, eine partielle Selbstbeschränkung, die er sich auferlegt. Und das dürfte wenigstens als ein thatsächlicher Beweis für das Recht unserer Beweisführung gelten können, daß alle Vertreter des Amtsbegriffes, welche die göttliche Stiftung des Amtes mit der des klerikalen Standes verwechseln, oder Beides, wie es in dem Apostolate geeinet war, auch dauernd als untrennbar eins setzen, insgesammt dieselbe Eingenommenheit gegen die Selbstständigkeit der Theologie als Wissenschaft bewähren, die wir als eine nothwendige Folge jener Theorie psychologisch erklären können. Wir hoffen, unsere theologische Stellung vor dem Publikum zu bestimmt declarirt zu haben, als daß wir fürchten dürften, mißverstanden zu werden, und es für möglich hielten, unsere Entgegnungen als Zeugnisse einer die Emancipation der Theologie von dem Zusammenhange mit der Kirche erzielenden, bedenklichen Freiheitsrichtung beurtheilt zu sehen. Wir erklären indessen, um uns gegen dennoch vielleicht mögliche Anklagen zu sichern, noch einmal ausdrücklich: daß das Verwachsensein der Theologie mit der Kirche uns vielmehr als Bedingung ihrer Gesundheit gilt, aber freilich auch andererseits, daß bei dem dermaligen allgemeinen Culturstande die Kirchlichkeit des Protestantismus uns nur dann eine ächte sein zu können scheint, wenn sie der Arbeit des wissenschaftlichen Suchens und Forschens ebensowohl den ihr nothwendigen Aufschwung mittheilt, als derselben die ihr unentbehrliche verhältnißmäßige Freiheit vergönnt. Wir sind principiell gegen die nicht ohne Schein noch von Lücke*) versuchsweise entworfene Kunsttheorie, nach welcher das kirchliche Symbol zu Stande gebracht werden soll, und weisen die Ansicht mit Entschiedenheit zurück, als ob nur die von der Wissenschaft in ihrer Eigenmächtigkeit ermittelten Resultate in

*) Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas. Göttingen 1850. S. 62 f.

dasselbe übergehen und den auf alle Selbstkritik verzichtenden Laien dürften dargeboten werden. Aber auf der anderen Seite können wir auch diejenige Kirchlichkeit nicht für eine wahrhaft protestantische erachten, welche mit hochmüthigem Absprechen *) über diejenigen theologischen Leistungen, durch welche z. B. das ächt Lutherische Verständniß der Stellung der Schrift wiedergewonnen ist, lediglich der Auctorität das Wort zu reden sich nicht entblödet und die sauer genug erkämpfte Einsicht in den Unterschied des Glaubens an Christum und des Glaubens an die Schrift wieder zu verdunkeln verblendet genug ist. Daß die gegenwärtige Theologie an eigentlich zeugerischer Kraft so überaus arm ist, daß es möglich ist, unter Acclamationen der Partei mit schriftstellerischen Werken hervorzutreten, die an wissenschaftlicher Forschung so wenig Ausbeute gewähren, daß sie nicht würden wagen dürfen, auf einem anderen als dem Gebiet der theologischen Literatur zu erscheinen, ist das Zeichen einer sich krankhaft überspannenden Kirchlichkeit, und wenn das Pfarramt nur orakeln darf, um den Apostolat in der Gegenwart vollständig zu ersetzen, so ist es mit aller Theologie zu Ende.

Wir wiederholen, daß diese von uns bestrittene Theorie von der mit der göttlichen Stiftung des Amtes zusammenfallenden Stiftung eines Amtsträgerstandes nur dann den gehörigen Zusammenhang sich mittheilen könne, wenn sie sich zugleich zum Anschluß an die Lehre von der Apostolischen Succession versteht. Aber nur das ist freilich das Unerklärliche, wie diese Succession bis zur Begründung des Lutherischen Pfarramtes, welches ja „das Apostolische Lehr- und Hirtenamt und darum göttlicher Gründung sein soll", nachzuweisen ist. Denn sind die Presbyter der alten Kirche in der That die Nachfolger des Apostolats

*) S. z. B. Kliefoth a. a. O. S. I. 144: „Die Inspiration der heiligen Schrift ist ebensogut ein göttliches Offenbarungswerk, wie die Verheißung an Abraham oder der Tod Jesu, und die Kirche glaubt daher an eine Inspiration der heiligen Schrift, wie sie an ein Erscheinen und Leiden des Sohnes Gottes glaubt (?). — Es ist in der Ordnung, daß die Kirche eine Theologie habe, aber es ist durchaus nicht in der Ordnung, daß die Theologie die Kirche habe, und wenn die Wissenschaft, statt dem von Gott Geoffenbarten und von der Kirche Geglaubten nachzudenken, lieber vordenken will, was die Kirche glauben soll: so ist die Zeit gekommen, wo die Kirche, die aus Gott geboren ist, das Joch einer solchen Wissenschaft nicht mehr tragen will."

gewesen, und ist nicht, wie bisher der Protestantismus glaubte urtheilen zu müssen, gerade dies einer der Grundfehler der altkatholischen Kirche, daß sie das, was eben nur in dem Apostolate auf eine einzige Weise zusammengeschlossen war, das Amt und den Stand, durch den Modus der mechanischen Institution in diesem Zusammenschluß erhalten wollte; ist demnach der katholische Episkopat der nicht vermeintliche, sondern ächte Inhaber des Apostolischen Amtes und der Apostolischen Lehre: so ist ja der ganze — nach unserer bisherigen Auffassung falsch katholische — Entwickelungsgang der Kirche der normale und ächte, und die Reformation hat sich von demselben losgelöset, gerade durch das Ausscheiden aus dem Verbande des ökumenischen Episkopats ist sie auch des wahrhaftigen Apostolischen Amtes verlustig gegangen, welches, von der — unwandelbaren *) — Form nicht trennbar, verwachsen war mit dieser bestimmten Formgestalt. Das Lutherische Pfarramt, so gewiß es doch ohne Frage außerhalb des Organismus der katholischen Institutionen besteht, ja ausdrücklich aus der Gemeinschaft derselben sich herausgesetzt hat, ist ja, von diesem katholischen Standpunkt aus betrachtet, ein neuer Anfang selbstständigen Ursprungs, ist ein Sprung in der Kette der Apostolischen Succession. Ist daher Stand und Amt identisch, und kann sich diese Identität nur in der währenden und in der ununterbrochenen Reihe der einander folgenden Amtsträger bewähren (— bei welcher Theorie dann vorausgesetzt werden muß, daß, ähnlich wie in dem ersten Adam das Geschlecht, so in dem Apostolate das ganze hierarchische Genus des Amtsträgerstandes beschlossen gewesen —): so ist ja schlechthin unmöglich die Selbigkeit des göttlich gestifteten Amtes in unseren heutigen Lutherischen Kirchenverhältnissen nachzuweisen. Und doch ist dieser Nachweis, — worin wir den Urhebern dieser Theorie beistimmen, — so gewiß zu führen, als die Grundvoraussetzung von der göttlichen Stiftung des Amtes nicht erschüttert werden soll. Ist das Amt ein göttlich eingesetztes, so kann dasselbe allerdings durch den menschlichen Irrthum und die Sünde ebenso alterirt sein, wie diese Alteration in Bezug auf die Gnadenmittel von Kliefoth **) so schön nachgewiesen ist; ja die Alteration des Einen wird im-

*) Wie Wucherer meint a. a. O. S. 72.

**) a. a. O. I. S. 185.

mer die des Anderen bedingen; aber ebenso wie bei den Sacramenten die Objectivität ihrer göttlichen Wirksamkeit in Unabhängigkeit sich erhält von diesen menschlichen Beschränkungen: so wird auch in Bezug auf das Amt dargethan werden können, daß es der Depravation der Amtsträger ungeachtet dennoch die Spuren seines göttlichen Ursprungs noch an sich trage, daß die Kraft der göttlichen Bevollmächtigung noch nachwirke. Allein diese Beweisführung kann nur gelingen, und jene oben erwähnte verhängnißvolle Folgerung nur dann abgewehrt werden, wenn der Amtsbegriff mit ausdrücklicher Unterscheidung des Amtes von dem Stande so formulirt wird, wie von uns selbst geschehen ist. Dann ergeben sich folgende Consequenzen.

Das Amt*) in der Bedeutung des Beauftragtwerdens, die Gnadenmittel kanonisch darzubieten durch Einzelne, ist gestiftet in dem Apostolate. Aber das Eigenthümliche und einzig Eminente des letzteren ist dies, daß, wie gesagt, in demselben das abstract Amtliche und das concret Persönliche in Bezug auf die Apostel selbst untheilbar geeinigt sind. Indem Christus das Apostelamt, diese bestimmte und unvergleichliche Formgestalt des Amtes gründete, gründete er das bleibende Amt. Die Apostel als diese bestimmten Persönlichkeiten waren von dem Herrn selbst erwählt und in Folge der specifischen Berufung und Erleuchtung in der Weise mit auctoritativer Gewalt bekleidet, daß der Gehorsam gegen das Wort nicht von dem Gehorsam gegen ihre Person geschieden, ihre Lehre nicht gemessen werden konnte nach einer von dieser verschiedenen Norm. Ist es gleich auch in jener Zeit der ersten Gründung und Pflanzung der Kirche das Apostolische = Gottes Wort gewesen, welches da heilskräftig gepflanzt hat, sind auch selbst die Apostel als Personen nicht Mittler gewesen, nicht zwischen die Zubekehrenden und Christum in die Mitte getreten: so ward doch das Amt also umschlossen von ihrer Person, daß die Bevollmächtigung, die in jenem dauernd wurzelt, zugleich diese Person selbst auctorisirte in dem Grade, daß ein Zweifel an der Wahrheit und Richtigkeit ihrer Verkündigung nur mit dem Zweifel an der Infallibilität Christi aufkommen konnte.

Mit dem Zurücktreten und dem Abscheiden der Apostel blieb

*) Die biblischen Erörterungen siehe unten.

freilich das Amt in seiner göttlichen Dignität, aber Amt und Stand, die in dem einzigen Apostolate nur innerhalb des Kreises dieser Erwählten verwachsen bleiben sollten, traten auseinander. Die Presbyter der ersten Kirche waren freilich Nachfolger im Amte (in jener abstracten Fassung), aber nicht Nachfolger der Apostel, des Apostolates. „Das Apostel-Amt*) ist höher als das Aeltesten-Amt, das aber, wodurch es höher (vielmehr einzig) ist, ist eben das Vorübergehende, das Vorübergegangene. Das dagegen, was nothwendig bleiben mußte, das „Amt des Neuen Testaments" ist auf das Aeltesten-Amt übergegangen und insofern dasselbe ein Abglanz des Apostolischen."

Das Amt ist in diesem Aeltesten-Amt, sofern es Gnadenmittelverwaltungsamt war, geblieben, aber nicht geblieben ist jenes Verwachsensein des Amtes und der Person, und der Versuch der altkatholischen Kirche, eben dieses Verwachsensein durch den Mechanismus der Einrichtung zu erzwingen, die wesentliche Abirrung von dem normalen Wege**). Das Normale wäre vielmehr dies gewesen, daß man erkannt hätte, wie seit dem Abscheiden der Apostel alle Amtsträger zwar jenes bleibende Amt überkommen, nicht aber die jenen eignende persönliche Auctorität, daß freilich die Bevollmächtigung, die in dem Amte wirkt, auf sie übergegangen, aber nur sofern sie das Amt wirklich ausüben. Dieses „Sofern" ist die entscheidende und tiefgreifende Limitation, welche ihrem ganzen Gewichte nach aufrecht zu erhalten ist. Es ist in derselben ausgesagt, daß die Amtsgewalt von nun an wesentlich bedingt ist durch den Gehalt des Amtes, d.h. durch die Congruenz der persönlichen Amtsverwaltung mit dem Inhalte, der in dessen Aufgabe beschlossen liegt. Die Amtsträger entnehmen nicht, — auf welchen Punkt wir unten zurückkommen — ihre Amtsgewalt der Gemeinde als ihrer Machtgeberin; sie handeln nicht als Beauftragte der letzteren, sondern in dem durch das überwiesene Amt sie auctorisirenden

*) Trautmann, Die Apostolische Kirche. S. 235. Vergl. Höfling, a. a. O. S. 218. 219: „Der Apostel Amt war seiner Natur nach an bestimmte Personen göttlich gebunden; aber was von dem Apostolischen Amte gilt, gilt nicht auch schon von dem Kirchenamte, weil ein großer Unterschied zwischen der ersten authentischen und kanonischen Darbietung und der ferneren Verwaltung stattfindet.

**) Höfling S. 219.

Auftrag des Herrn, sie treten damit von vornherein der Gemeinde gegenüber. Aber dieselben sind nicht ihrer Person nach in infallibeler Weise erwählte; das Amt ist nicht an sie unauflöslich gebunden, sondern sie vielmehr an das Amt, und nur so lange haben sie das Amt und die in demselben ruhende Gewalt, als sie die Gnadenmittel kanonisch darbieten und spenden. Diese Kanonicität ist die kritische Macht, welche das Amt erhält in dem Träger, aber auch trennen kann, sie ist das Mittel, durch welches die Bindung des Amtes an die Person stetig vollzogen wird. Auch die heutigen Pfarrherren der Lutherischen Kirche haben noch das ursprüngliche Amt, aber nicht das Apostolische Amt = den Apostolat. Und dieses ihr Amt ist göttlicher Einsetzung, nicht aber die concrete Institution des Pfarramtes, des Kirchenamtes in ausschließlicher Weise; vielmehr ist dies nicht ohne menschliche Vermittelung zu Stande gekommen.

Aber an diesem Punkte angelangt, können wir keinen Schritt weiter vorwärts thun, ohne die Frage zu entscheiden, wer denn, sehen wir ab von dem wirklichen Geschehensein, der Natur der Dinge nach der berechtigte Erbe dessen ist oder vielmehr hätte sein sollen, was wir als das Bleibende in dem Apostolischen Amte, als das Amt selbst bezeichnet haben. Gerade dieser Moment ist um so schärfer zu bestimmen, als es uns scheinen will, daß gerade die Zweideutigkeit des Sprachgebrauchs die Schwierigkeiten, welche die hier zu entscheidende Frage drücken, unnöthiger Weise vergrößert habe. — Ist, wie wir bereits dargethan, das Amt nicht in dem klerikalischen Stande zu vererben; ist es eine verhängnißvolle Abbeugung von der Fährte der gesunden Entwickelung, daß der Apostolat, dieses specifische Zusammengeschlossensein des Amtes und des Standes, zu verewigen versucht worden: so ist damit schon die Folgerung uns nothwendig aufgedrängt, daß die Kirche es sei, die das Amt überkommen.

Allein mit dieser kurzen thetisch gefaßten Antwort sind wir erst in die Mitte der Schwierigkeiten recht hineingeführt. Denn einerseits ist der Begriff der Kirche, wie aus unseren früheren Auseinandersetzungen erhellt, selbst dermalen ein controverser, und sodann scheinbar wenigstens die Consequenz eine nicht ohne Schwierigkeit abzuwehrende, daß, wenn die so oder anders dem Begriffe nach bestimmte Kirche als das Subject der Amsgewalt soll festgehalten werden, die Bevollmächtigung auch von ihr herzuleiten sei. —

Bezeichnen wir nun die „ganze Kirche"*) als die berechtigte Erbin des in dem Apostolat göttlich gestifteten Amtes: so verstehen wir unter Kirche an dieser Stelle nicht den Organismus der Kirche als Heilsanstalt und meinen nicht, daß das Amt derselben insoweit angestiftet sei, als in einem bestimmten, ebenfalls göttlich erwählten Kreis, der ihr dieser ihrer Organisation nach zugehört, das Amt seine Stätte hätte, an denselben ausschließlich gekettet sei, sondern wir gebrauchen das Wort Kirche in der Bedeutung von Gesammtheit der Berufenen. Die Kirche, die ganze Kirche, hat das Amt überkommen, es gehört ihr in dieser Totalität an, und damit ist ausgesagt, daß es keinem Einzelnen, noch weniger einem bestimmten Stande an sich zugeeignet sei.

Mit aller Entschiedenheit ist damit zugleich geläugnet**), daß die einzelnen Glieder der Kirche, sofern sie an dem allgemeinen geistlichen Priesterthum betheiligt, an sich schon Inhaber des Amtes, durch das mandatum divinum bevollmächtigt seien: was die eigenthümliche Meinung Höflings ist. Wäre durch Uebergabe des Amts an die Kirche schon jedes einzelne Glied dieser letzteren mit demselben investirt: so wäre ja der Kirche nicht ein Objectives mitgetheilt, welches sie erst zu überweisen und zu gestalten, an ausgesonderte Personen zu knüpfen hätte, sondern dasselbe wäre schon an sich mit den Personen geeinigt. Die erst zu vollziehende Investitur wäre schon vollzogen, und die kirchenordnungsmäßige Ordination wäre eine Art Beraubung Vieler zu Gunsten eines Einzigen. In Wahrheit ist aber vielmehr das Amt, indem es der ganzen Kirche übergeben, keinem Einzelnen übergeben; so fern es der Kirche gehört, gehört es nicht Allen, denn die Kirche ist Totalität und diese ein Anderes als die Allheit. Der Terminus „Gehören", sofern derselbe von der

*) Vergl. Harleß, Kirche und Amt nach Lutherischer Lehre S. 21. §. 14.: „Während so die gläubige Gemeinde, das christliche Volk der Ordnung wartet und die von Christo gestifteten Aemter bestellt, wurzelt sie bei diesem Thun gar nicht auf dem Gesetze der Ordnung, sondern auf einem Worte der Verheißung, kraft dessen der Herr allezeit seiner Gemeinde die sonderlichen Gaben, so zur Erfüllung der besonderen Aemter noththun, zu geben verheißt; und dieser Verheißung Erbe ist nicht ein besonderer Stand, sondern die ganze gläubige Gemeinde, welche der Herr zur Erfüllung seiner Verheißung gliedlich sondert."

**) Vergl. Kliefoth I. S. 197. Gott hat die Gnadenmittel und das Mandat der ganzen Kirche gegeben.

Kirche gebraucht wird, sagt nicht aus einen collectiven Besitz auf Seite aller Einzelnen, sondern vielmehr dies, daß die Kirche als Einheit diese bestimmte Stiftung tradirt erhalten und somit hat, als ein Zuordnendes.

Obgleich das Amt hinweiset auf Einzelne, an die es muß gebunden werden, um in den concreten Verhältnissen der Kirche die diesen homogene Wirklichkeit zu gewinnen: so ist doch der Anspruch auf das Amt — und dieser setzt gerade voraus den Nichtbesitz —, sehen wir auf die priesterlichen Rechte, bei Allen ein gleicher; und nur dadurch wird derselbe ein beschränkter, daß auf Grund der Differenzirung, die durch das ganze Geschlecht geht, die Begabung eine verschiedene und in diese Begabung — vom idealen Standpunkt aus die Sache angesehen — die Berufung prophetisch eingeschlossen ist. Allein bei den mannichfachen Incongruenzen in den dermaligen Zuständen des Reiches Gottes, von denen bereits früher die Rede gewesen, wird keineswegs durchgehend in der empirischen Wirklichkeit das Amt und die mit den specifisch befähigenden Gaben ausgezeichnete Person thatsächlich durch die erfolgende Berufung zusammengeschlossen; vielmehr bleibt Beides nicht selten getrennt. Aber nichts destoweniger wird bei jeder Ordination von der Kirche das Amt dem thatsächlich Berufenen auferlegt als ein göttlich Gestiftetes*). Denn wenn gleich die ganze Kirche das Amt hat, so hat sie es doch nicht als ein von ihr Gesetztes, Hervorgebrachtes, sondern sie hat es als ein ihr Gegebenes, Ueberliefertes wieder zu überliefern. Nicht also die Kirche, noch viel weniger die Gemeinde ist in dem Sinne Subject der Amtsgewalt, daß sie die Urheberin und damit die Machtgeberin wäre, in deren Auftrag der Ordinirte amtirte; sondern sie ist vielmehr beauftragt, das göttlich gestiftete Amt ohne irgend welche Alteration, ohne durch irgend eine ursprüngliche Machtübung sich zu vergewaltigen, als ein geliehenes Gut an den

---

*) Kliefoth a. a. O. I. S. 197: „Es verträgt sich sehr wohl, daß Gott der ganzen Kirche die Gnadenmittel gegeben hat zugleich mit der Bestimmung, daß sie für die Verwaltung ein Amt haben soll, — — demnach giebt der Herr das Mandat der Gnadenmittel der ganzen Kirche; aber indem er es der ganzen Kirche in diesen erwählten und gezählten Amtsträgern giebt, giebt er es zugleich als ein amtlich geordnetes. S. 194: Das Gnadenmittelamt selbst als Bindung der Gnadenmittelverwaltung an ein Amt als gewissen Personen befohlener und zu befehlender Dienst ist nicht aus der Entwicklung her.

Einzelnen zu überweisen und zu binden, und damit kirchenordnungsmäßig zu gestalten. Sobald der Berufene ausgerüstet ist mit diesem Amte und den in dieser göttlichen Stiftung wirksamen Auftrag ausrichtet: ist die jenem beiwohnende Gewalt ohne Einschränkung auf ihn übergegangen, er selbst bethätigt sie und jure divino steht er der Gemeinde gegenüber. Er repräsentirt nicht das dermalige Gemeindebewußtsein; es ist nicht das allgemeine Priesterthum in diesem Amtsträger, so zu sagen, verdichtet und concentrirt; derselbe übt auch nicht aus, was alle Gemeindeglieder auszuüben das Recht haben: sondern er amtirt in göttlichem Auftrag in derselben Gemeinde, die nur Gemeinde ist, wenn sie diesem — nach des Herrn Weisung an den Einzelnen gebundenen — Amte sich unterstellt, er ist kraft des Amtes der Gesendete.

Als solcher handelt der Amtsträger mit der Gemeinde im Namen Gottes, verkündigt das Wort, verwaltet die Sacramente, übt die Schlüsselgewalt und richtet alle Lehre (cognoscit de doctrina). Allein—und damit komme ich auf den oben ausgeführten Punkt noch einmal zurück — diese Macht, mit der er ausgestattet ist, ist nicht ein unveräußerliches Privilegium seiner Person, die als eine eigenthümlich eximirte in ungebundener Freiheit sich ergehen könnte; sie ist vielmehr gefesselt an das Amt, und nur so lange diese Fesselung währt, währt auch das Amt. Nur diesem Amte ist die freie priesterliche Gemeinde unterthan, weil es selbst die göttlich geordnete Stiftung ist, in welcher die Gnadenmittel gewährt werden, durch welche sie in dieser Priesterlichkeit erhalten werden kann. Aber dieses Unterthansein wäre Menschenknechtschaft, wäre Abfall von Christo, würde es gehalten durch irgend welche persönliche Auctorität des Amtsträgers, würde es bedingt durch die Erschlaffung der Kraft des zum kritischen Verhalten befähigten, freien christlichen Gemeindebewußtseins. Wie der Amtsträger, so hat auch die Gemeinde das Recht des cognoscere de doctrina; und wenngleich die Amtsgewalt des ersteren nicht irgend welcher Auctorisation entstammt, mit der ihn die Gemeinde ausgerüstet: so ist es doch unzweifelhaft, daß nach protestantischen Grundsätzen die Ergebenheit gegen den Amtsträger nur motivirt sein kann durch die Erkenntniß der wirklichen Ausrichtung der in dem Amte sich aufdrängenden Aufgaben. Der Amtsträger in dem Selbstgefühle göttlicher Bevollmächtigung handelt in Gottes Namen,

indem er der Gemeinde die Gnadenmittel kanonisch darbietet, und die Gemeinde selber diese Kanonicität richtend, huldigt dem Amte, indem sie die Fundamente ihres eigenen Seins fort und fort zu bestätigen sich sehnt. Das ist das ideal-normale Verhältniß.

Indessen ist es klar, daß bei den Zuständen der empirischen Gemeinden, die der Vollzahl ihrer Glieder nach weit davon entfernt sind, die Fülle und Klarheit des christlichen Bewußtseins zu besitzen, welche ihr eignen sollten, die oben gegebenen Bestimmungen als nur formelle durchaus illusorisch werden müßten, wenn nicht ein inhaltsvolles Kriterium vorhanden wäre, nach welchem das Recht jener oben erwähnten Kritik des Gemeindebewußtseins könnte entschieden werden. Gerade die Sätze, die wir so scharf betont haben, sind einer Deutung fähig, welche sie zu Hebeln der Zersetzung jedes gehaltvollen Protestantismus in dem Grade macht, daß weder der Gedanke eines göttlich gestifteten Amtes, noch überhaupt ein objectives festes Kirchenthum sich halten kann. Ist das dermalige Gemeindebewußtsein befähigt und berechtigt, „alle Lehre zu richten" und nur diejenige zu ertragen, in welcher es den Inhalt seines eigenen Lebens wiedererkennt: so ist ja damit, wie es scheint, die Autokratie des religiösen Bewußtseins in ihrer Unbeschränktheit als das letztlich Entscheidende zur Anerkennung gebracht, oder vielmehr eine im Widerstreit gegen einander kämpfende Doppelmacht aufgerichtet; das Gemeindebewußtsein in seiner Freiheit, in der Vollberechtigung seiner priesterlichen Würde steht dem auf die göttliche Stiftung des Amtes pochenden Amtsträger; das cognoscere de doctrina, als das der Gemeinde Eignende, dem cognoscere de doctrina, als dem jus divinum der Inhaber des Amtes, entgegen.

Dieser in Rede stehende Antagonismus wird indessen sofort gehoben, sobald erkannt wird, daß nicht das jeweilige Gemeindebewußtsein in der wandelbaren Fluctuation seiner Stimmung, sondern das gehaltvoll confessionelle es ist, welches allein als das zum Richten befähigte sogleich zu Anfang vorausgesetzt ist. Die Gemeinde und das Amt stehen gleicherweise auf dem einheitlichen Fundament desselben Bekenntnisses, und wie der Amtsträger der einzelnen Lutherischen Gemeinde nur das Amt der Kirche, das Gnadenmittelverwaltungsamt und die in demselben beschlossene Gewalt hat, wenn er nach Maßgabe des Be-

kenntnisses das Wort verkündigt und die Lehre richtet: so hat die Gemeinde nicht in Kraft ihrer veränderlichen, dem Steigen und dem Fallen ausgesetztem Bewußtseinszustände, sondern in ihrer Gebundenheit an dasselbe Bekenntniß, in dieser Bestimmtheit ihres Seins das Recht der der Verletzung desselben entgegenwirkenden Reaction. Erst durch die Rücksicht auf dieses — zuerst außer Acht gelassene — Bekenntniß, als die den Amtsträger und die Gemeinde gleicherweise bedingende Basis, gewinnt die oben formulirte Bestimmung über die kritische Macht des Gemeindebewußtseins ihre inhaltvolle Bedeutung, und die Opposition gegen den von dem Bekenntniß abgefallenen, auf die Auctorität, die ihm gleich dem character indelebilis des priesterlichen Ordo beiwohne, sich steifenden Amtsträger die nothwendige Sicherheit der Entscheidung. Andererseits verbleibt auf diese Weise dem Amtsträger der gegen ihn andringenden Gemeindebewegung gegenüber die Festigkeit und Unabhängigkeit, welche dem Amte selbst wesentlich sind.

Der Amtsträger oder der Inhaber des dermaligen ständigen Pfarramtes spendet kraft der ihm in dem Amte überkommenen Bevollmächtigung, die in dem ihm überantworteten Amte wirkt, die Gnadenmittel in erster Linie in Gemäßheit des Apostolischen Wortes, ja verkündigt dieses Apostolische Wort selbst. Aber als Pfarrherr in dieser bestimmten Lutherischen Gemeinde muß er nothwendig auf eben dieses Bekenntniß recurriren, so oft die Frage, was denn und wie geartet dieses Apostolische Wort sei, zur Entscheidung drängt. Und wenn oben das Gemeindebewußtsein als diejenige Macht genannt ward, die zur Kritik der Verwaltung des Amts von Seiten des Amtsträgers berechtigt sei, und das lebendige Bewußtsein doch ein Anderes ist als das objective Bekenntniß: so erledigt sich auch diese Schwierigkeit durch die Bemerkung, daß es eben das von dem Bekenntniß erfüllte und von demselben stetig bestimmte Bewußtsein ist, welches in jener Berichtigung anerkannt werden soll; und nur das Eine bleibt noch zu besprechen übrig, wie eine Decision zu erzielen sei, wenn das wahrhafte und ächt confessionelle Gemeindebewußtsein, welches in dem vorhandenen Bekenntniß sich zwar heimisch fühlt, aber in Folge der gesteigerten Intensivität der Entwickelung in demselben nicht befriedigt wird, gegen den bei dem fixirten Bekenntniß verharrenden Inhaber des Amtes sich

auflehnt. Die Erledigung dieser Frage ist um so schwieriger, als wir selbst in den einleitenden Worten dieser kritischen Abhandlung die Entwickelungsfähigkeit des Symbols und die Nothwendigkeit der Fortbildung desselben zugestanden haben. Allein diese Schwierigkeit ist, genauer betrachtet, eine über die Grenzen der Lösung der uns gestellten Aufgabe soweit hinausgehende, daß sie nur beantwortet werden kann im Zusammenhange der Erörterung über Wesen und Geltung des Symbols, in und mit der Entscheidung über die Nothwendigkeit des letzteren. Indem wir überdies zu Anfang dieser unserer Abhandlung unsere Ansicht über diese die Gegenwart bewegende Controverse wenigstens in der Kürze angedeutet haben und, an dieser Stelle ohne Beruf, sie in erschöpfender Weise zu beurtheilen, auf diese Umrisse verweisen: schließen wir vielmehr die Begründung unserer Theorie über den Ursprung des Amtes hiermit ab und wenden uns sofort zur Lösung der weiteren Aufgabe, die gegnerische Doctrin zu beurtheilen, welche das Amt der Gnadenmittelverwaltung als Institution der Gemeinde auffaßt, das Amt lediglich als die geordnete Ausübung des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen beurtheilt.

3. Die Vertreter derselben sind von derselben Antipathie gegen die Herstellung einer protestantischen Hierarchie bewegt, von welcher auch wir, wie wir offen gestehen, erfüllt sind, und wir erkennen in ihrem heftigen Entgegenkämpfen die Gereiztheit eines zarten, in seiner Empfindlichkeit aufgeregten protestantischen Gewissens an. Wäre es möglich, nur mit den Waffen ihrer Thesen die entgegengesetzte Lehre zu bekämpfen, um den Cardinalpunkt des Protestantismus, der mit der Anerkennung Christi, als der einzigen mittlerischen Heilspersönlichkeit identisch ist, unverrückt zu erhalten, wir würden nicht anstehen, auf ihre Seite zu treten. Allein in der That erscheint uns diese Theorie nur als eine Ueberspannung der Opposition gegen jenen Versuch, das Amt in hierarchischer Weise zu fassen, als eine freilich weniger gefährliche Verirrung, die aber nichtsdestoweniger mit derselben Entschlossenheit bekämpft werden muß, wie die erstere.

Das allgemeine Priesterthum*) ist allerdings normaler Weise die Weihe, welche der Amtsträger schon empfangen haben muß,

*) Vergl. die schöne Auseinandersetzung Kliefoth's. I. S. 286.

wenn er das Amt, das er überkommt, dem Inhalte nach verstehen und dessen Aufgabe lösen soll. Dasselbe ist allerdings seiner Natur nach nicht ohne eine gewisse Bevollmächtigung, nicht ohne die seinem Ursprunge entstammende göttliche Mission. Vielmehr ist das sich Opfern, zu dem der Christ als Priester kraft der Salbung durch das πνεῦμα befähigt und gekräftigt wird, untrennbar von dem Wirken, ja es ist dieses letztere nur die positive Seite des in sich einigen priesterlichen Selbstopfers der Persönlichkeit. Und diese Wirksamkeit hat sich wahrlich nicht in den Grenzen der eigenen Heiligung zu halten *), verbleibt nicht reflexive Thätigkeit, sondern dehnt sich aus über alle Gebietstheile des Reiches Gottes, welche der Einzelne in seiner Wirksamkeit erreichen kann. Und wenn im Zusammenhange unserer Auseinandersetzung sich ergeben hat, daß das Reich Gottes ein Umfassenderes ist als die Kirche: so erhellet sogar, daß die priesterliche Thätigkeit in gewisser Weise eine umfangreichere als die amtliche sein müsse. Aber nichtsdestoweniger ist dies allgemeine Priesterthum ein Anderes als das Amt, die priesterliche Weihung ein Anderes als die Bevollmächtigung, die in dem Amte sich wirksam erweiset, der Modus der Begründung des pneumatischen Lebens der Gläubigen ein anderer als der der Einsetzung des Amts.

Wäre das Pfarramt nichts weiter als die geordnete Einrichtung des allgemeinen priesterlichen Berufs, das Amt, dessen Ursprung zu ergründen ist, nichts anderes als dieser priesterliche Beruf selbst, wäre die Betrauung mit dem Amte eins mit der pneumatischen Lebenserfüllung, welche mit dem ersten Ursprung des christlichen Glaubens zusammenfällt: so ergeben sich die — von uns nicht zu wiederholenden — Consequenzen, die Kliefoth**) in seiner scharfsinnigen Kritik dieser Theorie aufgezeigt hat. Wenn wir gleich nicht alle diese Folgerungen, welche derselbe aus dem Begriffe der Priesterlichkeit herleitet, sobald dieser zur Grundlage der Bestimmung der Genesis des Amtes gewählt wird, vertreten möchten (wie denn die Gnadenvermittelnde Stellung der Gemeinde, die sich ergeben soll, sobald das Gemeinde-Amt als Ausfluß des allgemeinen Priesterthums und als ausschließliche Stiftung jener ersteren gefaßt werde, eine unberechtigte

*) Vergl. Jul. Müller. S. 48.

**) I. S. 313 ff.

Consequenzmacherei sein dürfte*): so wissen wir uns doch im Allgemeinen mit dem Verfasser einverstanden und können uns mit wenigen Gegenbemerkungen begnügen.

Vor Allem beklagen wir nun die Verwirrung, die durch den völlig illegitimen Gebrauch des Wortes Amt entstanden und durch Höfling verschuldet ist. Dasselbe ist nämlich in der That nichts anderes als ein Moment in, eine Eigenschaft an dem priesterlichen Character des inneren christlichen Lebens, der priesterlichen Zuständlichkeit des christlichen Bewußtseins. Das Amt ist nach dessen Theorie auch göttlicher Stiftung, und zwar soll allerdings den gegebenen Erklärungen zufolge dieselbe nicht gesucht werden in der göttlichen Begeistung, aus welcher jenes göttliche Leben entspringt, sondern in dem mandatum divinum der Gnadenmittelverwaltung, welches allen also Begeisteten gilt. Allein es dürfte doch zu beweisen sein, daß jene so vorgestellte und festgehaltene göttliche Einsetzung des Amtes nichts Anderes ist als jenes Begründen der priesterlichen Zuständlichkeit. Denn ist die Salbung mit dem Geiste schon eo ipso dasjenige, welches nicht nur befähigt zum Amte, sondern auch den Besitz des Amtes schon verleihet: so kann auch die Einsetzung des Amtes nichts Anderes sein, als die Einsetzung in das Amt, und diese wieder nicht als ein Besonderes festgehalten werden neben jener pneumatischen Stiftung des inneren christlichen Lebens, sondern Beides fällt in eins zusammen. Das Besitzergreifen von dem Amte = das Eingesetztwerden in dasselbe erfolgt aber nach dieser Lehre in demselben Momente, in welchem jene persönliche Zuständlichkeit, jene priesterliche Stellung des einzelnen Christen begründet worden.

*) Daß die Predigt nur Aus- und Abdruck des subjektiven Glaubens sei, ist von Höfling nie behauptet. Diese Behauptung ist vielmehr der fundamentale Punkt der Schleiermacher'schen Lehre von der Bekehrung, die sich in folgende Sätze zusammenziehen läßt. Die Apostel sind die zuerst Bewegten und Erregten gewesen, durch Mittheilung ihrer eigenen inneren Erlebnisse, welche eben das ist, was wir das Apostolische Wort nennen, an die Zubekehrenden ward jene ursprüngliche Erregtheit in nativer Weise weiter fortgepflanzt, die durch die Apostel Bewegten wurden wieder thätige Beweger im Verhältniß zu Anderen, und die in dieser Weise begonnene Erregtheit continuirt sich weiter durch alle folgenden Generationen. Jeder Bekehrte theilt sein Leben in dem Zeugniß von der erfahrenen Seligkeit mit und zeugt doch zugleich von der ursprünglichsten Erlebung. Die dermalige Generation und die urerste sind gleich einer elektrischen Kette von demselben göttlichen Funken durchzuckt, welcher in dem ersten Gliede aufgeflammt. — Dieser ganze Gedankenkreis ist aber Höfling durchaus fremd.

Folglich muß auch die göttliche Einsetzung des Amtes sich auflösen in die Vielheit der einzelnen Acte, in welchen die Einzelnen in der bezeichneten Weise eingesetzt werden. Alle Gläubigen sind durch den schaffenden Act ihres geistlichen Lebens sofort bekleidet mit dem Amte; die Bevollmächtigung zur Verwaltung desselben entstammt derselben Weihung, in welcher die Priesterlichkeit dem christlichen Bewußtsein mitgetheilt wird, die verordneten Amtsträger richten das Amt nur stellvertretend aus.

Es will uns indessen scheinen, als ob jede Bestimmtheit des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs aufgehoben werden müsse, wenn der Begriff des Amtes, das seiner Natur nach auf Einzelne im Unterschiede von Anderen mit Nothwendigkeit hinweiset, das auszusondernde Persönlichkeiten, an welche es gebunden werden soll, unleugbar fordert, in einer Weise gebraucht wird, daß dasselbe eben durch diese schrankenlose Erweiterung seinem Gehalte nach völlig aufgelöset erscheint, während nur der sinnliche Klang des Wortes derselbe bleibt. Ein Amt, welches an sich die Einzelnen inne haben, dessen sie sich entkleiden müssen, damit es auf erwählte Individuen delegirt werde, ist ein Unding; schlechterdings kann die göttliche Einsetzung von demselben nicht prädiciret werden, wie weiter erörtert werden soll. Sowenig das Amt mit der Person oder dem Stande schon in dem Stiftungsacte selbst zusammengeschlossen ist, welchen Satz wir fortwährend bekämpft haben, so ist doch die Nothwendigkeit dieses Zusammenschließens in demselben mitgesetzt, und damit ist ausgeschlossen die Möglichkeit einer schon an den einzelnen Christen vollzogenen Investitur. Alles Eingesetzte ist weiter ein Objectives, der Gemeinde gegenüber Verbleibendes, ein, so zu sagen, Abgegrenztes; das Einsetzen ferner ein Anderes als Beabsichtigen.*) Wird aber Amt in dem Sinne

*) Der Terminus Einsetzen, Einsetzung darf nicht in jener unberechtigten Allgemeinheit, in welcher derselbe so häufig gehandhabt wird, von den auf eine göttliche Willensbestimmung in sehr verschiedenen Beziehungen zurückzuführenden Ursprüngen menschlicher Dinge gebraucht werden, wenn nicht eine verschuldete Sprachverwirrung das gegenseitige Verständniß unmöglich machen soll. Das Wort Einsetzen steht entgegen nicht blos dem lediglich in der Evolution der menschlichen Freiheit Gewordenen, sondern auch Allem, was nur ein Beabsichtigen ist, wie auch dem, was nach einem die Geschichte durchwirkenden göttlichen Gesetze in Vermittelung mit der Freiheit als ein göttlich Geordnetes sich erweist. Eben deßhalb ist es ungeeignet, zur Bezeichnung des göttlichen Ursprungs des Staates, wie alles dessen, was nach gött-

Höflings genommen, und dieser Sprachgebrauch auf den von uns ermittelten Gedankengehalt zurückgeführt; wird demnach die Einsetzung in das Amt identificirt mit der Begründung des pneumatischen Lebens in den Gläubigen, und ist demnach das Gemeindeamt seinem Wesen nach nur Potenzirung jener pneumatischen Priesterlichkeit: so läßt sich die Einsetzung im eigentlichen strengen Sinne des Wortes als ein historisch Thatsächliches, als ein **einmal** Geschehenes begrifflich gar nicht construiren und zur Anschauung bringen.

Amt und geistliches Priesterthum, Amt und Gemeinde bilden einen gottgewollten und ebendeßhalb nicht zum Zwiespalt entartenden **Dualismus**.

Das **Amt** ist göttlicher Einsetzung; es wird in demselben ein Objectives fundirt, was in dieser Weise erhalten und Einzelnen überwiesen werden soll durch historische Vermittelungen. Das geistliche **Priesterthum** ist ebenfalls göttlichen Ursprungs, aber es ist eine subjective Zuständlichkeit, es entspringt aus der Berufung des **Einzelnen**, die durch die Gnadenmittel bewirkt wird, es beruht auf dem persönlichen Glauben und der Salbung. Ebendeßhalb ist es **nicht eingesetzt**. Denn „eingesetzt wer-

---

lichem Willen als ein Kirchenordnungsmäßiges herzustellen ist. Dasselbe muß vielmehr schlechterdings in Congruenz gehalten werden mit dem Objecte, von welchem es gebraucht wird. Einsetzen, in dieser Schärfe und begrifflichen Bestimmtheit gedeutet, kann also nur vorkommen von einer göttlichen oder gottmenschlichen Action, die das Einzusetzende in seiner Abgeschlossenheit gründend setzt und also gründet, daß das Eingesetzte in dieser Selbigkeit fortdauert. Es kann also nicht vorkommen da, wo im Grunde nur behauptet werden soll ein die Lineamente Zeichnen, die Fundamente Legen, die Nothwendigkeit der Entstehung Vörbereiten, allgemeine ἐντολάς Ertheilen, auch nicht da, wo das lediglich göttlich Eingesetzte schon mit der allerdings nothwendigen, aber doch unter menschlicher Vermittelung zu Stande gekommenen Formgestalt verwachsen ist. „Soweit eine Sache eingesetzt ist, ist sie fertig; soweit sie nicht fertig, sondern von der Entwickelung zu erwarten ist, ist sie nicht eingesetzt," sagt Kliefoth (I. S. 196) mit Recht. Demnach kann nur geredet werden von einer göttlichen Einsetzung des Amtes, aber nicht des **Kirchenamtes**, des Pfarramtes (denn dieses ist eine Institution, welcher die Spuren der auch menschlichen Vermittelung anhaften), nicht des berufsmäßigen Geistlichen Standes, denn dieser ist vielmehr das nach des Herrn Willen mit dem **göttlich gestifteten** Amte von der Kirche erst zu verbindende **menschliche** Organ, in welchem jenes wirksam wird.

den" kann nur eine feste Objectivität oder eine Person, nicht ein Eigenschaftliches, ein Zuständliches.

Das Amt ist Bedingung und Voraussetzung der sich organisirenden Kirche, von der Seite der göttlichen Stiftung aus betrachtet, das Priesterthum die Basis des coetus credentium von der Seite der Menschheit aus.

Das Amt schließt in sich den bestimmenden objectiven, göttlichen Befehl, der in dem Acte der Ordination den geweiheten Amtsträger mit derselben Macht der ursprünglichen Mission erfaßt, welche die Apostel einst auctorisirt*). Das allgemeine Priesterthum hat allerdings seine Origination in und an dem πνεῦμα, aber die Motive der priesterlichen Thätigkeit wirken unmittelbar in dem subjectiven pneumatischen Glauben. — Das Amt hat eine in der Besonderheit abgeschlossene Vollmacht, aber legt sie auf mit einer von der subjectiven Beschaffenheit des Trägers unabhängigen Sicherheit. Es ist eine göttliche Nothwendigkeit, welche in dem Amte, in der Ueberantwortung desselben sich ebensowohl aufdrängt, als treibend und bestimmend wirkt. Das allgemeine Priesterthum ist betraut allerdings mit den allerhöchsten Rechten; aber dieses Betrautsein mit denselben, welches unter genauerer Bestimmung ebenfalls Bevollmächtigung genannt werden kann, fällt zusammen mit der Ausrüstung mit dem πνεῦμα und ist in concreto nicht zu trennen von dem innerlichen Glaubensleben des begeisteten Subjects.

Das Amt ist Auctorität, es berechtigt seinen Träger zum Handeln unmittelbar in Gottes Namen. Ist es gleich reines ministerium, und sind nur die Gnadenmittel, die von demselben gehandhabt werden, die Vehikel des Heils: so bietet jener sie doch dar in der Sicherheit göttlicher Auctorisation, mit einer eigenthümlichen Dringlichkeit, in der Gewißheit einer Machtvollkommenheit, wie sie der priesterlichen Würde als solcher nicht eignet. — Er amtirt jure divino. — Das allgemeine Priesterthum, so gewiß es nicht blos zur individuellen Heiligung, sondern zur Ausbreitung des Reiches Gottes im Großen und Ganzen berechtigt, und diese ohne Mittheilung der Kunde

*) Um Mißverständnisse zu verhüten, soll noch einmal daran erinnert werden, daß nur die Identität des Auftrags die Gnadenmittel kanonisch darzubieten hier behauptet werden soll, nicht die Identität des Modus der Ausrichtung desselben.

vom Heile nicht möglich ist, ermächtigt seinerseits ebensowohl zum Zeugniß von diesen empfangenen Heilsgütern als zur Unterweisung in der sie aufdeckenden Lehre. Aber jenes Bezeugen und dieses Unterweisen ist doch verschieden*) von der amtlichen Uebergabe des Heilswortes in Gottes Namen, — verschieden nicht sowohl durch die Differenz des Inhalts, als durch die Differenz des Modus, und diese wieder motivirt durch das Auseinandergehen der Motivirung und der Auctorisation. Die Stellung und Richtung, welche das Handeln im Gnadenmittelamt nimmt, ist eine andere als diejenige, welche das Handeln der priesterlichen Gemeinde nimmt. Der Christ als Priester, indem er lehrt, indem er vom Heile zeugt, bezeugt in erster Linie seinen Glauben als der Gesalbte, seine Mittheilung ist Bekenntniß; der Amtsträger verkündigt als der Gesendete, seine Mittheilung ist in erster Linie Predigt des Wortes. Das priesterliche das Evangelium Opfern hat die Weise der Vermahnung, der Tröstung; das amtliche Verkündigen den Charakter des Handelns an Gottes Statt. Der Priester bezeugt unmittelbar die Seligkeit und den Gehalt seines priesterlichen Bewußtseins in dem Worte und führt (wie Kliefoth**) ebenso schön

*) S. Kliefoth I. S. 310.

**) a. a. O. S. 308. Alle Gläubigen sollen aus ihrem Glauben heraus Gottes Wahrheit und Heil auch mit Worten bezeugen, aber eben deßhalb soll ihr Reden auch durch ihren eigenen Glauben vermittelt sein, im Opfern des Evangeliums bestehen, und darum soll es sich auch als persönliches Zeugniß geben und soll die Weise der Vermahnung, Tröstung, Warnung haben; wogegen die eigentliche Predigt, das amtliche Handeln des Wortes nicht als persönliches Zeugniß, sondern an Gottes Statt und in Seinem Namen, dem gesetzten Gnadenmittelamte gebührt. Ist aber nicht einmal das allen Gläubigen zukommende Zeugen vom Heil durch ihr Wort einerlei, so dürfen wir wohl wiederholen: die Functionen des Gnadenmittelamtes sind sowenig priesterliche Geschäfte, als die aus dem allgemeinen Priesterthum resultirenden Werke und Thätigkeiten ein Gnadenmittelthum sind. — Um so weniger, als auch der Ursprung der in dem Gnadenmittelamt beschlossenen Thätigkeiten ein anderer ist, als der Ursprung der aus dem Priesterthum der Gläubigen resultirenden Thätigkeiten. Von Gott kommen ja wahrhaft beide; auch das Gebet und Wohlthun der Gläubigen ist ja nach allem Inhalt von Gott ihnen gegeben, daß sie es ihm wiedergeben können. Aber die Gnadenmittel sind von Gott gesetzt, objective Werke, sie vermitteln nicht erst mit der Person des Verwaltenden; es tritt daher auch die Person des Verwaltenden nicht zwischen den Herrn und den Empfänger, sondern der Herr handelt in ihnen als in seinen Werken so unvermittelt mit dem Empfänger, daß der Verwaltende dabei nur instrumentalen Dienst thut und mit

als scharfsinnig erörtert hat) so mittelbar zu Christo. Der Amtsträger hat als dieser Inhaber des Amtes seiner Persönlichkeit nach so weit als möglich zurückzutreten; das Wort seiner Predigt ist das Medium, in welchem der Herr unmittelbar handelt mit der Gemeinde.

Aber freilich — und damit kommen wir auf eine bedeutungsvolle Limitation — diese Antithesen treten nur in der abstracten Betrachtung in dieser Schroffheit einander gegenüber, in den concreten Verhältnissen dagegen ist normaler Weise der Amtsträger auch Priester und jede Predigt in zweiter Linie auch Bekenntniß. Und umgekehrt hat auch jeder wahrhafte priesterliche Act des dem Worte homogenen Bekennens in untergeordneter Weise den Character der Verkündigung. — Allerdings die Predigt ist der eigenthümliche Modus der amtlichen Uebergabe des Heilswortes; aber diese Redeweise, deren wir selbst uns bedient haben, darf den Gedanken nicht aufkommen lassen, daß dieselbe mechanische Wiederholung des Schriftwortes oder ohne Weiteres eins sei mit dem Buchstaben der Schrift. Jede ächte Predigt soll ein Werk der Production und, ob sie gleich ein Producirtes ist, dennoch Wort Gottes sein. Ob wir gleich Spener gegenüber mit der damals ihn bekämpfenden Orthodoxie die Möglichkeit einer treuen Verkündigung auch von Seiten derer behaupten, welche, mit dem Amte betraut, doch nicht in lebendigem Glauben stehen: so ist doch nach unserem Dafürhalten der Fall des wirklichen Auseinandergehens der in Wahrheit Wort Gottes verkündigenden Predigt und des persönlichen Glaubens ein überaus seltener, und selbst in diesem Falle die Predigt ein freilich unwahres Bekenntniß. Und auf der anderen Seite ist die Predigt dadurch, daß sie von demjenigen gehalten wird, wel-

---

seiner Person nicht weit genug aus der Mitte treten kann. Die priesterlichen Thätigkeiten der Gläubigen dagegen vermitteln sich nothwendig mit der Person der Gläubigen und gehen durch dieselbe hindurch; der Gläubige nimmt durch den Glauben die göttlichen Gnaden und Gaben in sich auf und giebt sie als sein Bekenntniß, als seine Tugenden wieder, und so tritt er auch, wenn er einem Andern zu Dienst priesterlich handelt, wirklich in die Mitte zwischen diesen Andern und Gottes Heil, nämlich in der Weise, daß er demselben in seinem persönlichen Leben und Wort und Wandel von Gottes Heil persönliches Zeugniß ablegt. Dieses Vermittelte, Abgeleitete ist den Bethätigungen des persönlichen Priesterthums ebenso wesentlich und natürlich, als den Functionen des Gnadenmittelamtes jenes Unvermittelte und Directe.

cher der kirchenordnungsmäßigen Ordination nach das Amt hat, des kanonischen Characters nicht unzweifelhaft sicher; in unzähligen Fällen ist die öffentliche Verkündigung des Ordinirten vielmehr Profanation, als amtsmäßige Uebergabe des Heilswortes, und das Zeugniß, in welchem „das Evangelium opfernde" Gemeindeglieder unmittelbar ihren Glauben bekannten, reiner und wirkungskräftiger gewesen als alle Predigt des thatsächlich das Amt Verwaltenden. Auch darin kann der Unterschied der amtlichen Verkündigung und der Weise der brüderlichen Vermahnung, Tröstung, Unterweisung nicht erkannt werden, daß die letztere ihres mittelbaren Characters halber nothwendig weniger Mittheilung des Wortes Gottes sein müsse, als die öffentliche Verkündigung des Amtsträgers; denn jene erstere ist Bekenntniß und das Bekenntniß eine Doppelnatur, die ebensowohl die dem Glauben als dem Worte wesentliche Homogeneität bewähren soll. Das Bekenntniß hat zu beiden Seiten ein nothwendiges Verhältniß, die Kriterien seines Werthes sind auf jeder von beiden zu suchen; denn es soll in demselben (seinem idealen τέλος nach) theils der selbsterlebte Glaube mit Aufbietung der Meisterschaft des begrifflichen Bildens seinem Gehalte, seiner Wahrheit nach rückhaltslos ausgeprägt, theils das geisttragende Wort in diesem pneumatischen Abbild seiner selbst abgespiegelt werden. Aber der Glaube ist nur der ächte, sofern er, geboren aus dem Worte, stets sich erfüllt mit ihm und sich normirt an diesem himmlischen Elemente, und somit das Bekenntniß als die ursprüngliche Selbstmanifestation der πίστις mit Nothwendigkeit zugleich Abdruck des göttlichen Originals des Wortes. Ohne Zweifel ist demnach jener Modus des priesterlichen Opferns Vehikel der Mittheilung des Evangeliums, mittelbar Verkündigung des Wortes Gottes, und es mögen der Fälle nicht wenige sein, in welchen dieses nicht amtsmäßige Bezeugen subjectiver Weise für Einzelne die erste Predigt von Christo gewesen.

Dem Inhalte nach wird demnach allerdings die Weise jenes priesterlichen Opferns und der amtlichen Uebergabe des Heilswortes nicht auseinandergehen. Dies ist in aller Entschiedenheit zu betonen. Allein dieser Satz Höfling's*) ist nichtsdestoweniger doch nicht die richtig gewählte Prämisse der Folgerung, die

*) a. a. O. S. 237.

er uns aufnöthigen will, daß eben deßhalb allgemeines Pristerthum und Amt Correlatbegriffe, alle Gemeindeglieder als Priester mit dem Amte betraut seien. Denn einmal ergiebt sich aus der Negation der Gegensätzlichkeit keineswegs die Position der Identität, zweitens folgt aus der partiellen Gleichheit des Inhalts nicht die Gleichheit des Ursprungs und des Wesens.*)

Um diese Differenz erkennbar zu machen, haben wir auf die obigen Thesen und Erörterungen zurückzuweisen, in welchen die Verschiedenheit der Motivirung und der Genesis des Amtes und des allgemeinen Priesterthums aufzuzeigen versucht ist. Ist gleich der ächte Amtsträger der inneren Zuständlichkeit seines pneumatischen Lebens nach priesterlich geweiht, ist es gleich sicher, daß die Weise jenes priesterlichen Opferns des Evangeliums und der amtlichen Verkündigung in dem Maaße sich annähern, daß sie sogar in einzelnen Identitätspunkten völlig congruiren: so ist doch zuhöchst die Verschiedenheit des Priesterthums und des Amtes in jener Differenz des Ursprungs zu suchen, dergemäß der Amtsträger durch die Macht ausdrücklicher, bestimmter, göttlicher Auctorisation zur Ausrichtung des Heilswortes ausgerüstet, nach Apostolischem Vorbild directer Weise nicht seinen Glauben, sondern Gottes Wort verkündigt, das Glied der priesterlichen Gemeinde, durch jene innerlich anregenden Motive bewogen, Zeugniß ablegt in der Selbstverkündigung seines Glaubens. Ist dadurch die Ungleichheit der Stellung beider begründet, so dringt sich auch bei einigermaßen gesunden Zuständen die Nothwendigkeit auf, die völlige Identität des Inhalts jener zwiefachen Weise der Mittheilung zu läugnen. Allerdings der Amtsträger hat kein Arcanum mitzutheilen, welches nur ihm anvertraut wäre, sondern zu verkündigen das Eine geoffenbarte Evangelium, welches das priesterliche Gemeindeglied ebensowohl kennt als jener; aber nothwendig wird die Differenz der Modi dieser Mittheilungen kraft der Verschiedenheit der Richtung, in der sich beide halten, in untergeordneter Weise den Inhalt bedingen; und der Vollzug der sacramentlichen Functionen, die, Ausnahmsfälle abgerechnet, dem Amtsträger vorbehalten bleiben, offenbart vor Aller Augen, daß

*) S. Kliefoth I. 316.

in der amtlichen Communication des Heiles ein Anderes gespendet wird und doch dasselbe, dasselbe und doch ein Anderes.

---

4. Es bleibt uns noch übrig, die nunmehr abgeschlossene dogmatisch-systematische Darstellung ihren wesentlichen Hauptpuncten nach durch abgekürzte (und freilich auch sehr unvollständige) Schriftbeweise zu stützen und dieselbe in Verhältniß zu den Stellen unserer Symbole zu setzen, welche bei dem obwaltenden Streit Gegenstand der Controversen geworden sind.

Als das Wort des Herrn, in welchem das Amt von ihm selbst eingesetzt ist, gilt auch nach unserm Dafürhalten Math. XXVIII. 19. 20., in Vergleich mit Matth. XVI, 18. 19., Joh. XX, 23. Unzweifelhaft ist daselbst eine besondere Vollmacht*) den Aposteln übertragen; ja die Ertheilung der dem Amte wesentlichen Bevollmächtigung und die den Aposteln als diesen erwählten Personen überwiesene fällt in jenem Stiftungsacte zusammen, aber so, daß doch von uns eine Zweiheit von Einsetzungen anzuerkennen ist. Wird die erst genannte Stelle allein betrachtet und aus dem Zusammenhange des Kanons gerissen: so kann es scheinen, als ob darin eine persönliche Auctorisation in der Weise ausgesagt werde, daß einerseits alle zur Ausrichtung jenes Mandats gehörige Functionen mit Ausschluß aller Andern lediglich den Aposteln während ihrer Lebenszeit überwiesen, andererseits ein auch nach ihrem Tode Bleibendes nicht gestiftet wäre. Es könnte bei dieser einseitigen Betrachtung die Meinung sich halten, es seien durch und durch eigenthümliche Prärogative, die der auserwählten Zwölfzahl zuertheilt worden. Allein es ist bereits von Julius Müller**) überzeugend dargethan, daß die Apostel jenes Mandat als ein nur sie auctorisirendes, die Bevollmächtigung zum *μαθητεύειν* und *βαπτίζειν* als eine nur ihnen geltende nicht betrachtet, daß sie nicht ausschließlich getauft***), nicht ausschließlich gelehrt, am wenigsten allein das Abendmahl ausgetheilt haben. Und schon die Natur der Dinge, abgesehen von den in dem Neuen Testamente erzählten factischen Beispielen der über die Zwölfzahl hinausreichenden Amtsbefugniß, fordert diese Erweiterung. Denn wie selten würde bei der raschen

*) Dagegen Wucherer a. a. O. S. 8.

**) a. a. O. S. 149.

***) S. Jul. Müller a. a. O. S. 156.

Ausbreitung des Evangeliums, bei der Weite der localen Entfernungen der Gemeinden von einander z. B. eine Abendmahlsfeier Statt gehabt haben, wenn nur die Apostel die Spendenden gewesen; und überdies wären, würde in dieser Beschränktheit jenes Amtsmandat verstanden, mit dem Abscheiden der Apostel die Gnadenmittel, diese doch der Kirche absolut unentbehrlichen Befruchtungsquellen, derselben für alle folgenden Zeiten entzogen. Thatsächlich haben aber auch die Apostel das Wort des Herrn in jener Exclusivität nicht gedeutet, vielmehr, wie Müller meint, in ihrem Verhalten selbst ein merkwürdiges Beispiel der Apostolischen Methode gegeben, in der Auslegung der Gebote Christi Geist und Buchstaben zu unterscheiden. Aber es fragt sich eben, wie sie diese vermeintliche Unterscheidung vollzogen. Daß sie jenes bestimmte, reiche Amtsmandat auch ohne Weiteres verallgemeinert, als das Wesentliche jener Anordnung Christi die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt betrachtet, diese nun als eine nur ihnen gestellte und somit auch mit ihnen erlöschende Befugniß beurtheilt, das ausdrücklich betonte *μαθητεύειν* und *βαπτίζειν* aber willkührlicher Weise auch Andern überwiesen hätten, dies anzunehmen muß Jeder Bedenken tragen, dem sogenannte Apostolische „Auslegungen" mit menschlichen Interpretationen auf eine Linie zu stellen unmöglich wird. Und überdies reicht jene Hypothese von einem verallgemeinernden Verständniß jenes Amtsmandats nicht einmal aus, die Schwierigkeiten zu heben. Denn die Apostel haben ja nicht ausschließlich das Evangelium in der Welt ausgebreitet, sondern wie z. B. Apostelgeschichte VIII, 4. 5. IX, 19. 20. zeigt, ist diese Ausbreitung auch durch Andere bewirkt.

Wie nun? — Ist etwa doch Matth. XXVIII., 19. 20. gar nicht zu den Aposteln allein gesprochen? Sind dieselben eben hier als die die Gesammtheit der künftigen Gläubigen stellvertretende Urgemeinde zu denken, und ist jenes Mandatum divinum allen einzelnen Gläubigen zuertheilt? — Diese Auskunft ist vielmehr eine schlechthin unhaltbare. Einmal ist es offenbar, daß jenes Wort ein ganz bestimmter Auftrag des Herrn und dasselbe nur zu den Aposteln geredet ward. Sodann ist jenes *μαθητεύειν* dem Modus nach, wie die Apostel dasselbe ausrichten sollten, nur diesen, nicht irgend welchen andern Gläubigen möglich gewesen. Denn der Inhalt des *μαθητεύειν* der Apostel war das in's

Wort gefaßte objective Christenthum selbst, nicht Aussage ihres Glaubens, sondern das Zeugniß der objectiven christlichen Wahrheit, — das Zeugniß, welches die absolut bedingende Voraussetzung und Quelle aller wahrhaftigen πίστις, alles durch gewöhnliche Amtsträger ausgerichteten μαθητεύειν ist.

Allein durch diese Beweisführung werden wir ja, wie es scheint, zur Behauptung alles dessen wiederum genöthigt, was läugnen zu müssen wir durch andere Gründe veranlaßt wurden; wir scheinen das in Rede stehende Amtsmandat lediglich auf die Geltung für die Apostel beschränken zu müssen, ohne doch in der Möglichkeit zu sein, jene oben ausgemittelten Gegenargumente bestreiten zu können. Ein Widerspruch ist es, in welchen unsere Erörterung sich verwickelt.

Dieser Widerspruch löst sich nur durch Anerkennung dessen, was Jul. Müller läugnet, hebt sich auf lediglich in der Einsicht, daß Math. XXVIII, 19. 20. das bleibende Amt eingesetzt worden, indem der Apostolat eingesetzt ward. Die Apostel haben jenes „Beauftragtwerden, die Gnadenmittel darzubieten" von dem Herrn unmittelbar empfangen als ein bis an das Ende der Tage in der Kirche Währendes, — das bleibende Amt, als solches trennbar von ihren Persönlichkeiten. Allein der Modus dieses Beauftragtwerdens, soweit dasselbe die Apostel allein anging, war ein specifischer, insofern ein einziger, als diese bestimmten Personen in der Art mit diesem Amte betraut wurden, daß der Inhalt des Amtes und die Apostolische Ausübung des Amtes zusammenfielen*), das erste Apostolische μαθητεύειν nicht ein Unterweisen über die διδαχὴ Christi, sondern diese διδαχὴ selber die Quelle und Norm, das Object alles späteren μαθητεύειν ward. Amt und Person wurden, wie in der obigen dogmatischen Auseinandersetzung bereits zur Anerkennung gebracht ist, in dem Apostolate auf eine einzige Weise geeinigt, ohne daß das Zurücktreten oder das Abscheiden der Apostel den Untergang des Amtes bedingte.

Das Wort des Herrn, mit welchem Matthäus die evange-

*) Wir haben daher in der hier wiederholten Formulirung des Amtsbegriffes den früher gebrauchten Zusatz „kanonisch" weggelassen. Das Apostolische Amt war nicht an einen Kanon hinsichtlich der Darbietung der Gnadenmittel gebunden; vielmehr ist die Apostolische Darbietung derselben Inhalt und Kanon des Amtes für alle Anderen.

lische Geschichte schließt, stiftet demnach das Amt, und indem es die Apostel mit demselben betrauet und bevollmächtigt, bindet es das Amt an Einzelne*), überweiset es nicht der Gesammtheit. Allerdings würde aus dieser Stelle, so lange man dieselbe allein in's Auge faßte, die Permanenz des Zusammenschlusses des Amtes und des Standes, die Apostolische Succession gefolgert werden können, obwohl sie nicht im Entferntesten darin ausgesagt ist, sondern streng genommen und buchstäblich verstanden, das Amt auf die Zwölfzahl beschränkt. Allein indem πάντα τὰ ἔθνη als das Subject genannt werden, welchen das Evangelium zu predigen sei, weis't das Wort des Herrn schon über die Persönlichkeiten der Apostel hinaus, und die Praxis der Apostel selbst zeigt thatsächlich, daß dieselben jenes Amtsmandat in seiner Geltung ebensowenig dauernd auf sich selbst beschränkt, als auf die Gesammtheit der Gemeindeglieder ausgedehnt erachteten. Denn mußte gleich das Apostolische Wort das Impuls Gebende und Normative sein, und ward gleich jede der neu entstandenen Gemeinden gepflanzt und ernährt durch dasselbe: so ist doch schon zu Lebzeiten der Apostel das Amt nicht eingeschlossen geblieben innerhalb des Apostolates, sondern es haben an demselben factisch sich Andere betheiligt in demselben Grade, in welchem die Apostel in der Unmöglichkeit waren, die zerstreuten Gemeinden durch das Gnadenmittelverwaltungsamt zu erhalten**) und ihr bevorstehendes Abscheiden voraussahen. Bald nach der Pflanzung einer christlichen Gemeinde — und, wir wiederholen es, gepflanzt konnte eine solche nur werden durch das Wort der Apostel, nicht durch Zeugnisse von dem eigenen Glauben, — mußte eine Organisation begonnen werden, die bedingt war durch die Stiftung eines Gemeinde-Amtes, mochte es nun Gemeinderegierungsamt sein, wie in den judenchristlichen Gemeinden, oder geeinigt sein mit dem Gemeinde-Lehramt, wie dies in den meisten heidenchristlichen Gemeinden meist vorgekommen zu sein scheint.

---

*) Auch diese Bindung ist insofern ein Bleibendes, als das Amt, das seit der Apostel Tode nicht mehr in Folge unmittelbarer göttlicher Bestimmung und Entscheidung an jenen Erwählten haftet, durch die Kirche an Einzelne gebunden werden soll.

**) Wir haben uns absichtlich der obigen Redeweise bedient, um über den Ursprung der Kirchenämter, den Modus der Einsetzung der Presbyter noch nichts aussagen zu müssen.

In jedem Falle fand eine verhältnißmäßige Betheiligung von Seiten dieser Presbyter, Evangelisten an dem uranfänglich in dem Apostolate ausschließlich vorhandenem Amte Statt, und mit dem Tode der Apostel waren sie thatsächlich Inhaber desselben. Allein aus diesem absichtlich allgemein gefaßten Referate über den damaligen Hergang folgt weder das Eine, daß das Apostolische Amt = der Apostolat = dieses Zusammengeschlossensein von Amt und Stand auf diese Gemeindebeamten übergegangen, daß diese Gemeinde- oder Kirchenämter lediglich göttlicher Einsetzung und somit ein klerikaler Stand gestiftet, noch das Andere, daß das Amt mit dem Abscheiden der Apostel allen Gemeindegliedern überwiesen sei. Vielmehr scheint der Hergang näher dieser gewesen, und die allein haltbare Vorstellung über die in diesem Hergange sich offenbarende Willensbestimmung der Apostel die sogleich zu bestimmende zu sein.

Ueber den Modus der Einsetzung der Presbyter wird bekanntlich in der Apostelgeschichte, abgesehen von der Stelle XIV. 22, nichts berichtet, sie werden sonst vielmehr als schon bestehend vorausgesetzt. Aber auch aus Apostelgeschichte XIV. 22 ergiebt sich bei richtiger Interpretation des χειροτονεῖν, daß die Gemeinde als wählende dabei ebenso betheiligt gewesen, wie die Apostel selbst. Und dieser zweiseitige Ursprung dieses damaligen Gemeindeamtes ist eben der nach unserer Meinung wirklich geschichtliche. Auf diese Presbyter ging das Amt über, welches ursprünglich bei den Aposteln war, und damit unter der oben mehrere Male betonten, wesentlichen, bedingenden Beschränkung dieselbe Bevollmächtigung, mit welcher die Apostel ausgerüstet waren. Indem aber die Gemeinde irgendwie das Recht der Wahl ausübte, also bei dem Einsetzungsacte des concreten Gemeindeamtes sich thätig erwies, ward dennoch thatsächlich offenbar, daß das Amt nicht an sich an einen klerikalen Stand gekettet, eine apostolische Succession nicht Statt finde, sondern das göttlich gestiftete Amt in der von uns characterisirten Bedeutung den aus der auch sonst activ sich betheiligenden Gesammtheit ausgewählten Amtsträgern auferlegt, und somit diese concrete Institution des Gemeindeamtes göttlich-menschlichen Ursprungs, nicht eine Fortsetzung des Apostolates sei. Daß die Stellen Ephes. IV, 11. 12, Apostelg. XX, 28. nicht als Zeugnisse für die modernste Theorie von dem Ursprung des Geistlichen

Amtes, für die Richtigkeit der Vorstellung von der ausschließlich göttlichen Stiftung dieses Gemeinde- oder Kirchenamtes, seiner damaligen localen und temporären Einrichtung nach, namhaft gemacht werden können, dafür soll die Beweisführung nach dem, was Höfling*) und Jul. Müller**) erörtert haben, hier nicht erneuert werden. Aber wohl dürfte es nothwendig sein, den Gedanken ausdrücklich als unberechtigt zurückzuweisen, daß das Amt als solches ursprünglich bei Allen gewesen; daß eine Uebertragung dieses Collectiv-Besitzes auf Einzelne, wenigstens in den dem erwähnten gleichen Wahlacten, die nach dem Abscheiden der Apostel zu vollziehen waren, Statt gehabt. Vielmehr wenn diese späteren Acte der Einsetzungen in die Gemeinde-Aemter in der unmittelbar nachapostolischen Zeit, — über deren Modus wir ja eben Bestimmtes nicht wissen, — in der That den in der Apostolischen Zeit vorgekommenen entsprechend gewesen, und nach Maßgabe derselben die gewichtige Frage, wem das Amt nach dem Tode der Apostel gehöre, historisch beantwortet werden soll: so ergiebt sich, daß vielmehr die Annahme des Gegentheils uns aufgenöthigt wird. Hätten die Glieder der Apostolischen Gemeinden kraft des allgemeinen Priesterthums schon das Amt gehabt, so hätten sie in jenem Wahlacte sich dessen entäußert in demselben Augenblicke, in welchem sie bevollmächtigten. Aus Apostelg. XIV, 22. und aus den Pastoralbriefen***) folgt aber, daß eben die ursprünglichen Subjecte der Amtsgewalt, die Apostel, bevollmächtigten und in der Ordination die Vollmacht, die in das Amt selbst eingeschlossen ist, übertrugen, zum factischen Beweise, daß weder das Amt der Gemeinde entstamme, noch der Collectiv-Besitz der einzelnen Gemeindeglieder war. Nach dem Abscheiden der Apostel, und damit kommen wir auf den eigentlich kritischen Punkt der Contro-

*) a. a. O. 215, 221.

**) a. a. O. S. 162.

***) Wenn Wucherer S. 3 aus Tit. I. 5. glaubt schließen zu müssen, daß hier eine Vererbung des Amtsmandats, d. i. nach seiner Auffassung des Apostolates, des Apostolischen Standes ausgesagt werde: so ist zu entgegnen, daß der Apostel an dieser Stelle vielmehr in der Bevollmächtigung, die er ertheilt, einen Act seiner ihm beiwohnenden Apostolischen Amtsgewalt und zwar in einer Weise vollzieht, daß jeder Gedanke an Apostolische Succession ausdrücklich abgewehrt wird. Vergl. Köstlin, Das Wesen der Kirche S. 85.

verse — war dieser Modus der Uebertragung ein unmöglicher; aber nichtsdestoweniger ist in jenem thatsächlichen Hergange das wahrhaft und bleibende Verhältniß von Amt und Gemeinde ausgedrückt. Das Amt ist immer das Ursprüngliche gewesen; denn wenn gleich die Apostel zuerst gläubig waren und dadurch erst befähigt wurden, Apostel zu werden: so sind sie doch nicht als jene Gläubigen, sondern als die Apostel, als die Gesendeten die die Kirche pflanzenden Subjecte geworden. Das Amt, dessen Inhaber die Apostel gewesen, ist dasjenige, dem die Gemeinden erst entstammen, und welches denselben gegenüber geblieben ist. Nach dem Aufhören des Apostolates, welches ursprünglich alleiniges Subject des Amtes gewesen und sich dieser Ausschließlichkeit allmählich entäußert, konnte das Amt rechtlich auf kein anderes Subject übergehen, als auf die, die Gesammtheit der einzelnen Gemeinden umfassende, Kirche in ihrer Totalität, die allein es in dieser Gegebenheit, als diese bleibende göttliche Stiftung den Einzelnen zu überliefern hatte. Eine andere Art der Propagation des Amtes war nicht möglich. Diese Unmöglichkeit ergiebt sich am klarsten auf apagogischem Wege. Daß die Presbyter nicht blos Nachfolger der Apostel im Amte, sondern Nachfolger des Apostolischen Amtes der Apostel, d. i., daß diese allerdings unter ihrer wesentlichen Mitwirkung eingesetzten Gemeindevorsteher nicht blos das Amt, sondern auch die dem Apostolat eigenthümliche und specifische persönliche Dignität,*) die den Personen als solchen inhärirende Auctorität überkommen, daß gerade sie jure divino die mit dieser persönlichen Amtsgewalt ausgerüsteten successores apostolorum gewesen und dies Alles auf ihre legitimen Nachfolger zu vererben berechtigt, dem widerstreitet Alles, was der neutestamentliche Kanon über die Verhältnisse der Apostolischen Zeit erzählt.

Das Presbyteramt war seiner concreten geschichtlichen Gestaltung nach eine durch die damaligen Bedürfnisse motivirte,

---

*) Vergl. Köstlin, Das Wesen der Kirche, beleuchtet nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments S. 84, 85: Der Herr selbst schenkte der Christenheit fortan keine Männer mehr, bei denen er wie bei den Zwölfen und bei Paulus die Vorbedingungen zum Apostolate erfüllt, und die er mit dem besonderen apostolischen Geist ausgestattet hätte, damit die bisherigen Apostel und die Gemeinden auch sie als Apostel hinnehmen.

nicht ohne menschliche Vermittelungen zu Stande gekommene Institution in der Gemeinde, nicht eine auf eine gesetzgebende That Christi zurückweisende Schöpfung der Apostel; es ist ein auf den Kreis von besonderen Pflichten und Berufsthätigkeiten beschränktes Gemeindeamt, das in keiner Weise verglichen werden kann dem die ganze Kirche umfassenden und doch über Alles, was Kirchenregiment in gewöhnlichem Sinne des Wortes heißt, hinausgreifenden Apostolate; es steht seiner einen Seite nach auf einer Linie mit allen in der irdischen Entwickelung erstehenden Einrichtungen. Nichtsdestoweniger ist den Presbytern das Amt in der von uns formulirten Bestimmung überantwortet; dieselben standen den Gemeinden, ausgerüstet mit der Bevollmächtigung, die in dem Amt im Unterschiede von der Person beschlossen ist, gegenüber; aber sie waren so wenig ebenbürtige, den Apostolat fortsetzende, demselben gleichberechtigte Auctoritäten, daß sie vielmehr an das Apostolische Wort als den Kanon, nach welchem sie die Gnadenmittel zu spenden hatten, in derselben Weise gebunden wurden, wie die Gemeinden. Die neutestamentlichen Briefe an Gemeinden geschrieben, in welchen doch Presbyter oder Bischöfe bestanden (Philipp. I. 1.), sind thatsächliche Beweise für die gleichmäßige Unterstellung aller, der Presbyter wie der Gemeindeglieder, unter das Apostolische Wort, als das objective Kriterium der Wahrheit. Die Presbyter konnten sich nicht berufen auf die einzige, specifische Auctorisation, durch welche die Apostel bei der Berufung von Seiten des Herrn ausgezeichnet und als originale Zeugen seiner Herrlichkeit ausgerüstet wurden: sie hatten vielmehr nur dann das Amt, wenn sie in ihrer Lehrverkündigung durch das authentische, überlieferte Apostolische Wort sich bedingen ließen, gerade durch diese Bedingtheit ihre Vollmacht stärkten und erhielten. Dieselben hatten auch ihrem persönlichen Berufe nach nicht jene einzig universale, über die Grenzen des gewöhnlichen Kirchenregiments hinausgehende Stellung, die den Aposteln eigenthümlich war: sie lebten vielmehr in Verhältnissen, die denen der heutigen Pfarrer verglichen werden können*), sie hatten das Mandat der Gnadenmittelverwaltung, welches den Aposteln ertheilt, aber nicht so, wie es diesen erertheilt war.

---

*) Jul. Müller a. a. O. S. 162.

Einer besonderen Erörterung und Beurtheilung bedürfen noch die von Höfling*) und Julius Müller**) besonders betonten in dem Neuen Testamente erzählten Beispiele der Ausübung einzelner Functionen des Amtes von Seiten derer, von denen nicht nachzuweisen ist, daß sie mit dem ständigen Amte betraut waren. Es sind ohne Zweifel Taufen vollzogen von solchen, die weder Presbyter noch Apostel waren†); es ist von Verkündigungen des Evangeliums, von der Ausbreitung desselben durch das Wort von Seiten derer††) die Rede, von denen wir nicht wissen, daß ihnen die Investitur mit dem Gemeindeamte ertheilt war; es scheint der Zustand der Corinthischen Gemeinde als ein solcher geschildert zu werden, der zu der Voraussetzung berechtigt, daß die dem Gemeindeamte wesentlichen Lehrfunctionen noch bei den Charismenträgern bei der Gemeinde dispalirten.

Diese Stellen dürften nicht alle durch eine gleichmäßige Erklärung aufgehellt werden können. Einige sind gerade ein thatsächlicher Beweis für die Richtigkeit der Ansicht, daß die Apostel in eminenter und einziger Weise die Leitenden waren, daß sie das ihnen eigenende Amt also verwalteten, daß sie Gemeindeglieder zu dienstbaren Werkzeugen einzelner Functionen desselben machten und dieselben zeitweilig bevollmächtigten. Auf diese Weise scheinen die Taufen erklärt werden zu müssen, so oft sie von Andern als den Aposteln — und gerade dies kam ohne Zweifel häufig vor — ausgerichtet wurden. Die hier in Betracht zu ziehenden Stellen sind zugleich Zeugnisse dafür, daß die Apostel nicht sowohl die ersten Inhaber des Kirchenamtes, als vielmehr die göttlich befähigten und bevollmächtigten Gründer der Verwirklichung desselben waren (Höfling S. 219). Gerade weil die Amtsgewalt in ihnen ursprünglich concentrirt war, konnten sie die bald an das geordnete Kirchamt zu bindenden einzelnen Functionen des Amtes durch Andere ausüben, indem sie dieselben transitorisch ihnen überwiesen. Andere sind Beispiele jenes von uns schon in dem dogmatischen Theile dieses Abschnitts anerkannten Nebeneinanderhergehens des priesterlichen Opferns des Evangeliums, des Zeugens des Glaubens von sich selbst und

*) a. a. O. S. 220.

**) a. a. O. N. 20. S. 156.

†) Apostelgeschichte II. 41. IV. 4. VI. 7. IX. 18.

††) Apostelgesch. VIII., IX. Höfling a. a. O. S. 286—289.

der amtsmäßigen Verkündigung, und wir zweifeln nicht daran, daß Apostelgesch. VIII.*) 4, IX. 19 auf den ersteren Modus zu beziehen und demgemäß auch die Zustände der Corinthischen Gemeinde zu erklären sind. Gerade weil das eigentliche Gemeinde- oder Kirchenamt nicht in überall gleicher Weise geordnet, vielmehr in der ersten Zeit die Apostel als die in einziger Weise Gebenden und Predigenden und als die über alle Inhaber der Kirchenämter Erhabenen, alle Anderen als die überwiegend Empfangenden anzusehen sind: konnte in dem Apostolischen Zeitalter jener Modus des Bezeugens und der in unseren Verhältnissen vorkommenden kirchenordnungsmäßigen, amtlichen Verkündigung bei Weitem nicht so scharf durch eine Grenzlinie geschieden sein, wie dies bei den dermaligen Zuständen möglich ist. Die Apostel waren die Gesendeten, ihre Predigt die authentische Verkündigung Christi, das Wort Gottes. Alle Anderen hatten aus derselben erst zu schöpfen und in Kraft der mannichfaltigen Charismata das so göttlich Mitgetheilte sich aufzuschließen. Ebendeßhalb, weil diese Gleichmäßigkeit der Abhängigkeit von den Aposteln namentlich in der ersten Zeit ihres Wirkens auf Seiten Aller unverkennbar, und doch normaler Weise das Charisma die Voraussetzung des Gemeinde- oder Kirchenamtes ist, konnte der Natur der Dinge nach die charismatische und die kirchenamtsmäßige Lehrverkündigung in gewisser Weise neben- oder auch durcheinander gehen.

---

5. Es wird nun schließlich darauf ankommen, die Uebereinstimmung der von uns versuchten dogmatischen Theorie mit unseren Lutherischen Symbolen auszumitteln. Bei dem obschwebenden Streit über Kirche und Amt sind es namentlich drei Stellen der Bekenntnißschriften gewesen, welche mit einer Unermüdlichkeit zu interpretiren versucht worden**), wie dies bis dahin fast nur bei Auslegung entscheidender Schriftstellen vorgekommen ist.

Die erste, von Höfling als die eigentliche sides doctrinae

*) Vergl. dagegen Höfling S. 220, 287.: „Die verzagten und versprengten Christen treten ein in das Amt und das Wort der Apostel; Niemand hat sie berufen, Niemand hat sie eingesetzt, dennoch verkündigen sie das Wort."

**) S. Höfling a. a. O. S. 229; Wucherer S. 84, 89, 91; Münchmeyer S. 14.

ausgezeichnete, ist die in den Schmalkaldischen Artikeln*). Während der Ebengenannte in derselben seine Doctrin bestätigt findet und der Meinung ist, es werde ausdrücklich hier anerkannt, daß das Amt bei der ganzen Kirche und demnach bei allen einzelnen Kirchengliedern als den primären Inhabern sei, und diese Allheit der Gläubigen oder Berufenen als die unmittelbare und primäre Amtsinhaberin entgegengesetzt werde dem besonderen klerikalen Amtsträgerstande, welchem dasselbe erst von jener übertragen werde: hat dagegen Wucherer einen ganz anderen Gesichtspunkt bei der Interpretation dieser Stelle eröffnet. Nach der Ansicht dieses Auslegers soll dieselbe lediglich oppositionell sich halten gegenüber der katholischen Vorstellung von dem Primat Petri. „Das Ministerium ist nicht gebunden an gewisse Personen und Orte, wie das levitische Priesterthum, d. h. nicht an Rom, wo allein es zu holen, nicht an den Papst, als den Nachfolger der Apostel, so daß die rechte Ordination allein hier zu suchen und zu finden wäre. Sondern es ist das ächte Amt aller Orten, wo durch Gottes Gnade Amtsträger, seien es nun Apostel oder Propheten oder Hirten und Lehrer, der Gemeinde verliehen sind. Es ist nicht an die Person des Petrus oder des Papstes geknüpft, sondern der Gesammtheit der Gemeinden mit Einschluß der Pfarrer übertragen."

Allerdings wenn man den Zusammenhang der ganzen Abhandlung de potestate papae ins Auge faßt, so ist nicht zu läugnen, daß die Bestreitung des jus divinum, der Superiorität des Papstes, der alleinigen Gültigkeit der unter seiner Auctorität vollzogenen Ordination als das eigentlich Durchschlagende anzuerkennen sei. Aber an unserer Stelle wird diese Polemik durch Betonung allgemeiner Sätze geübt, die allerdings jenem Zwecke dienen, aber auch eine verhältnißmäßig selbständige Bedeutung haben, und diese verdient als solche erwogen zu werden. Dieselbe kann aber nicht gehörig geschützt werden, wenn jene von uns nicht geläugnete nächste Aufgabe, die zu lösen Melanchthon sich vorgesetzt, allein ins Auge gefaßt wird. Der Verfasser der in Rede stehenden Abhandlung kämpft hier allerdings gegen die katholische Vorstellung von einer ausschließlichen Vererbung des ächten Amtes in der Successionsreihe der Nachfolger Petri. Dieselbe ist ungerechtfertigt,

*) S. 344, 345. ed. Hase; S. 332, 333 ed. Müller.

urtheilt er, denn jene Gewalt zu binden und zu lösen hat der Herr nicht der ausschließlich priviligirten Person des Petrus überantwortet, sondern allen Aposteln. Aber er bleibt bei dieser Entgegnung nicht stehen, sondern geht dazu über (ad haec), jene vielbesprochenen Sätze aufzustellen*), in welchen wir unsere Lehre von der Trennbarkeit des Amtes und des Standes dargelegt finden. Das Urtheil, daß das Amt nicht an Rom, nicht an den Papst gebunden sei, spricht er nicht in dieser Negativität und engen Beschränktheit, sondern in den allgemein gültigen, universellen Thesen aus, in welchen er die Ansicht bestreitet, daß an sich das Amt an die Person geknüpft, Amt und Person dauernd durch den göttlichen Stiftungsact geeinigt seien, und die seinige erhärtet, daß das Amt der ganzen Kirche gehöre.

Christus hat die Schlüssel, d. i. das Amt zuertheilt der ganzen Kirche principaliter. Unmöglich kann dies Urtheil so verstanden werden, als ob in demselben die Thatsache anerkannt wäre, daß in dieser ganzen Kirche von vornherein ein Amtsträgerstand sich befinde, welcher der ausschließliche Inhaber des Amtes wäre**). Sondern was behauptet wird, ist vielmehr dies: der Kirche, d. i. der Totalität der Gemeinden (nicht allen Gemeindegliedern in dieser ihrer Vereinzelung) ist das Amt überwiesen. Damit ist einerseits geläugnet, daß dasselbe an den einzelnen göttlich eingesetzten Personen des Amtsträgerstandes in dem Maaße hafte, daß denselben als diesen persönlichen, als den letztlich geltenden Auctoritäten zu gehorsamen sei***). In letzterem Falle wäre die

*) Der Fortschritt der Gedanken ist dieser. Das Amtsmandat ist nicht blos dem Petrus überwiesen, sondern allen Aposteln. Es ist aber das Amt nach dem Tode der letzteren weder mit denselben erloschen, noch in einem besonderen Stande vererbt, sondern vielmehr der ganzen bekennenden Kirche zuertheilt.

**) Höfling, S. 229: „Und mithin kann es nur als im höchsten Grade thöricht erscheinen, wenn man die so wichtige Bekenntnißstelle um ihren genuinen Sinn und ihre große Bedeutung dadurch bringen will, daß man leichtfertig und ohne Möglichkeit einer verständigen Beweisführung annimmt, es werde hier von der ganzen Kirche nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß eines besonders privilegirten und göttlich eingesetzten Lehrstandes gesprochen."

***) Nec valet illud ministerium propter illius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum, d. h. das ministerium ist nicht legitimirt durch die Persönlichkeit, wurzelt nicht in derselben; es wird nicht dadurch schon eine Lehre als die ächte erwiesen, daß sie von Gliedern des clerus positivus als eines ceremoniell gesetzlichen, durch göttliche Stiftung ausgeson-

Theilnahme am Heile in erster Linie bedingt durch die Unterwerfung unter den Amtsträgerstand, und die Lehrverkündigung dieses letzteren wäre an sich schon von aller Kritik nach jenem objectiven, über jene persönliche Auctorität hinausreichenden Kriterium eximirt, welches das verbum a Christo traditum ist. Damit wäre gerade mittelbar anerkannt, daß die Seligkeit und das Heil an locale und persönliche Schranken geknüpft oder vielmehr, daß Beides nicht aus den Gnadenmitteln, als den von aller Persönlichkeit unabhängigen Objectivitäten zu schöpfen, sondern vielmehr aus jenen geheiligten persönlichen Auctoritäten herzuleiten sei. Es ist aber auch andererseits gerade das geläugnet, was Höfling behauptet, daß nach Melanchthons Lehre in der Uebertragung des Amtes an die ganze Kirche jedes einzelne Glied derselben schon in den Besitz desselben gesetzt, primärer Amtsinhaber sei. Allerdings wird die falsch katholische Vorstellung von der Beschränktheit *), der Gebundenheit des Heiles an gewisse Stätten und Personen negirt, im Gegentheil gelehrt, daß „die Gnadenmittel von dem Gotte des Heiles gegebene, durch Menschen an Menschen zu aller Zeit und an allem Orte **) zu thuende Handlungen, zu handelnde Dinge seien, welche der dreieinige Gott des Heiles durch sein Verheißungswort zu Trägern Seiner und all' seiner Heilsgüter und Heilskräfte gemacht hat, um, wo dieselben von Menschen an Menschen gehandelt werden, Selber zu sein und zu berufen und zu richten". Aber nichtsdestoweniger ist damit nicht ausgesagt, daß dieses „Ausgestreuetsein" des Amtes durch die ganze Welt von dem Collectiv-Besitz desselben von Seiten Aller zu verstehen sei, sondern bestimmt genug erklärt, daß das Amt, obwohl an sich unabhängig von den Personen, doch geknüpft sei (von der Kirche) an den Ort, da Gott seine Gaben gäbe, Apostel, Propheten, Hirten, Lehrer. Dagegen, daß alle Einzelnen in primärer Beziehung mit dem Amte investirt werden, daß dasselbe jure divino ursprünglich bei allen sei, die

---

derten Standes verkündigt wird, sondern das ministerium wird vielmehr ganz und gar gehalten durch das Verbum a Christo traditum. Dieses letztere ist das ausschließlich Auctoritative im Gegensatze zu aller in die Persönlichkeit eingeschlossenen Auctorität, das allein das Heil Begründende.

*) Vergl. Kliefoth a. a. O. I. 135, 137.

**) Porro ministerium novi Testamenti non est alligatum locis et personis.

es im Glauben einsetzungsmäßig ausüben, und der Kirchendienerstand nur die Stellung eines Ausschusses einnehme, durch den sie ihr Recht und Pflicht gemeinschaftsmäßig auszuüben*) versuchten, davon wird weder unmittelbarer und directer Weise geredet, noch kann dergleichen aus irgend einem Satze der vorliegenden Stelle mittelbar gefolgert werden.

Wenn das Amt der „ganzen“ Kirche „gehört,“ so ergiebt sich aus dieser Redeweise ja gar nicht, die Meinung sei, mit demselben seien alle Glieder der Kirche bekleidet, sondern auch hier ist wieder daran zu erinnern**), daß weder die Summe der vereinzelten Glieder gleich sei dem Ganzen, noch „Gehören“ ohne Weiteres identisch sei mit dem subjectiven Besitzen. Die Kirche ist es, welcher der Herr das Amt gegeben (tribuit igitur principaliter et immediate claves ecclesiae; sicut et ob eam causam principaliter habet jus vocationis) principiell***) und unmittelbar, d. h. nicht durch Vermittelung eines bestimmten priesterlichen Standes, der als das urerste und eigentliche Subject der Amtsgewalt anzusehen, als der persönliche Inhaber, als göttlich eingesetzt zu begreifen wäre. Vielmehr erweis't die Kirche sich als dieses Subject oder vielmehr als dieser dienstbare Träger in der von ihr zu vollziehenden Vocation. In dem Vocationsact entäußert sich dieselbe des ihr überwiesenen Amtes nicht in dem Sinn, als ob sie der Vollzahl der Mitglieder nach mit demselben investirt gewesen, in das Amt von dem Herrn eingesetzt wäre, — was gar nicht einmal vorstellig zu machen ist, — sondern insofern, als sie das Amt, welches sie als ein Einzelnen zu conferirendes und an dieselben zu bindendes erhalten, nunmehr wirklich Einzelnen conferirt. Sie überträgt es, — und zwar nicht als letztlich geltende und auctoritative Machtgeberin, sondern nach göttlicher Willensbestimmung den rite vocatis, aus den Gemeinden

*) Höfling a. a. O. S. 231.

**) S. oben.

***) Vergl. Apol. Conf. p. 352, 353. Sed cum jure divino non sint diversi gradus Episcopi et Pastoris: manifestum est, ordinationem, in sua ecclesia factam, jure divino ratam esse. Itaque cum Episcopi ordinarii fiunt hostes evangelii aut nolunt impertire ordinationem: Ecclesiae retinent jus suum. Nam ubicunque est Ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est Ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae.

Berufenen mediate, indem sie thatsächlich zeigt, daß das Amt nicht in erster Linie einem privilegirten Stande zugehöre, sondern daß dieser Stand erst von der Kirche zu berufen, daß dasselbe nicht einem göttlich gestifteten clerus positivus eigenthümlich, vielmehr an sich von aller Persönlichkeit unabhängig sei. Indem die Kirche es ist, die da beruft, und der Kirche Alle zugehören: so wird dadurch offenbar, daß jeder Einzelne dieser Allheit berufen werden könne, nicht deßhalb weil derselbe bereits primärer Amtsinhaber ist, daher das der Ordnung wegen einzurichtende Gemeinschaftamt zu beanspruchen befähigt ist, sondern vielmehr weil dasselbe an sich keinem Einzelnen zugehört und daher Jedem, der es begehrt, möglicher Weise übertragen werden könnte. Die Kirche ist es, die das Amt erst bindet an die Amtsträger; daß sie aber diese Bindung vollzieht, geschieht nicht der Ordnung wegen, sondern in Gemäßheit der Nothwendigkeit, welche das göttlich gestiftete Amt selbst auferlegt. Aber eben weil die Bindung auf die oben genannte Weise zu Stande kommt, kann sie auch wieder gelös't, das Amt auch den rite vocatis wieder genommen werden von derselben Kirche, die es in dem zuvor bezeichneten Sinne übertragen hat als ein in dieser seiner Objectivität Zuübertragendes. Dieses Zurücknehmen wäre aber nicht möglich, wenn der Herr für die ganze Dauer der kirchlichen Entwickelung einem ceremoniell gesetzlich eingesetzten Stande principaliter und immediate das Amt ertheilt hätte. Denn in diesem Falle wären die durch Apostolische Succession mit dem Apostolate verketteten Amtsträger mit einem persönlichen jus divinum ausgezeichnet, und es könnte das Amt, da es ihr unveräußerliches Eigenthum wäre, nur durch ein göttliches Gericht, nicht durch einen Machtact weder der Kirche, noch der Gemeinde zurückgefordert werden.

Die Berechtigung zur Vollziehung eines solchen Actes muß aber meinem Ermessen nach der Gemeinde als Gliede der Kirche vorbehalten bleiben. Und das führt mich zur Besprechung der zweiten Stelle in den Bekenntnißschriften, welche controvers geworden ist Conf. Aug. T. II. Artic. VII.*) Dieser wichtige Abschnitt über die potestas ecclesiastica grenzt einmal dieselbe auf das Bestimmteste ab von der potestas gladii und läßt als wesentliche jener zugehörende Momente nur dasjenige übrig, was auf ein jus divinum Anspruch machen kann, sodann zählt er jene Momente selber auf. Der Inhalt

*) ed. Hase p. 37; ed. Müller p. 62.

dieser Stelle, die in ihrem ganzen Umfange zu erläutern hier nicht unsere Aufgabe sein kann, ist nach meiner Meinung von Manchen durchaus mißverstanden,*) da sie nicht beachtet haben, was doch bereits von Richter**) und Schenkel***) nachgewiesen ist, daß dieselbe abgefaßt ist unter der Voraussetzung, daß der bestehende Episcopat, sofern er zu der reinen Lehre sich bekenne, Inhaber der Kirchenregierung bleiben werde. Es erklärt sich daraus, daß, was Einige mit Recht anerkannt, Andere mit Unrecht bestritten haben, die Kirchenregierung gar nicht zu der potestas ecclesiastica gerechnet, und die doch vorausgesetzte Regierungsgewalt, die nur ein jus humanum für sich habe, möglichst zu beschränken oder vielmehr zu normiren versucht wird.

Gerade um Vergewaltigungen an dem Bekenntniß, die durch Mißbrauch der bischöflichen Regierungsgewalt entstehen könnten, abzuwehren, geht der Verfasser wesentlich darauf aus, die Momente zu betonen, welche der mit dem jus divinum versehenen potestas ecclesiastica zugehören, um sie von derjenigen Machtvollkommenheit zu scheiden, welche die Bischöfe als der Norm des Bekenntnisses zu unterstellende Inhaber des Kirchenregiments haben.

Während nun in der Conf. Aug. die allgemeine Eintheilung der Kirchengewalt in die potestas ordinis und jurisdictionis noch nicht mit der Schärfe bestimmt und durchgeführt wird, wie in der Apolog.†), scheint dagegen kein Zweifel möglich hinsichtlich des Inhalts der eigentlichen potestas ecclesiastica, die dem Amte eignet. Allein eine genauere Betrachtung zeigt doch, daß nicht überall die sie constituirenden Momente in gleicher Anzahl genannt werden. S. 38, §. 5. 6. werden drei, Predigt des Evangeliums, die Verwaltung der Sacramente, die Absolution, S. 38, §. 8. mit einem gewissen Nachdruck zwei (Haec potestas tantum exercetur docendo seu praedicando verbum et porrigendis sacramentis) namhaft gemacht. S. 39, §. 21. wird dagegen das ministerium verbi et sacramentorum von der jurisdictio unter-

*) Zu denen, über welche dieses harte Urtheil gefällt werden muß, gehört namentlich Münchmeyer. S. Zeitschrift für die gesammte Theologie u. Kirche 1850. Heft 3. 144. Vergl. Das Amt des Neuen Testaments. S. 24.

**) Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland S. 67, 68.

***) Studien und Kritiken. Jahrgang 1850. Heft 1. S. 223, 231 f.

†) S. 294 ed. H.

schieden, mit dieser Unterscheidung die Zweitheilung der potestas ecclesiastica angebahnt, die jurisdictio selbst aber ihrem Inhalte nach durch drei Momente beschrieben, von denen zwei (cognoscere doctrinam et doctrinam ab Evangelio dissentientem rejicere, excludere a communione ecclesiae impios, quorum nota est impietas) bis dahin noch nicht aufgeführt waren. Durch Addition kommen wir also auf die Fünfzahl *), sofern ja der Terminus ministerium verbi et sacramentorum nur die einheitliche Bezeichnung der §§. 8 und 13. getrennt genannten praedicatio verbi et administratio sacramentorum ist. Dazu scheint nun noch das S. 40 erwähnte facere ordinationes hinzugefügt zu werden.

Es fragt sich indessen, und diese Frage ist durch die vortreffliche Erörterung Höflings **) der Entscheidung nahe gebracht, ob alle diese fünf aufgezählten Momente gleichen Werthes, und weiter, ob sie in gleicher Ausschließlichkeit dem mit dem Amte Betrauten im Unterschiede von der Gemeinde eignen; ob der Umfang des Gehaltes des Gnadenmittel-Amtes als göttlicher Stiftung oder zugleich mit Rücksicht auf die kirchenordnungsmäßige Formation beschrieben wird. — Wir wollen die Lösung dieser Frage versuchen, indem wir mit dem Nachweise scheinbar nicht zu hebender Widersprüche beginnen.

Mit Recht hat bereits Höfling den Verfälschern der ächten Lutherischen Lehre bewiesen, daß das cognoscere doctrinam im Sinne der Augsburg'schen Confession nicht als ein specifisches Privilegium des Amtsträgerstandes anerkannt werden könne, weil dieses in den Schriften der Reformatoren so häufig erwähnte Cognitionsrecht S. 39, §. 23 ausdrücklich den Gemeinden ebenfalls zugesprochen wird. Denn wenn anerkannt wird, den Ecclesiis sei das mandatum zuertheilt, den Bischöfen zu widerstehen, sobald diese etwas contra Evangelium docent aut statuunt: so ist offenbar, daß dieses Widerstehen nur eine Bethätigung, eine Folge des auch ihnen zukommenden cognoscere de doctrina sei. Und wenngleich der Verfasser hier nur einen Ausnahmsfall im Auge hat, so könnte doch dieser nicht Statt haben, eine so energische

---

*) (1) praedicare verbum, (2) porrigere sacramenta, (3) remittere peccata, (4) cognoscere doctrinam, (5) excludere impios.

**) a. a. O. S. 137.

Auflehnung nicht vorkommen, wenn nicht überhaupt der Gemeinde das sonst in den reformatorischen Schriften zugestandene Recht eignete, die Predigt der Amtsträger mit diesem cognoscere zu begleiten. Ist aber damit eben anerkannt, daß dies Recht nicht ein dem Inhaber des Gnadenmittelamtes allein zustehendes, ein eigenthümliches jus divinum desselben sei, so muß zunächst zugestanden werden, daß Conf. Aug. S. 39, §. 21.*), ungeachtet der Schein (der alsobald als Wahrheit nachgewiesen werden soll) dafür ist, nicht in unbedingter Ausschließlichkeit diejenigen Momente**) namhaft gemacht werden, welche den Inhalt der Amtsbefugniß constituiren. Hätte der Verfasser unseres Bekenntnisses das Cognitionsrecht der Bischöfe als ein in strengem Sinn nur ihnen zukommendes begriffen: so würde er ja damit gerade das zugestanden haben, was er bestreiten will, daß die Lehrverkündigung deßhalb als wahr anzuerkennen, weil sie die Lehre dieses episkopalen, göttlich eingesetzten Amtsträgerstandes sei; die Gemeinde, als lediglich passive Masse, wäre zum absoluten passiven Gehorsam verurtheilt. Gleicherweise wird man Höfling***) beistimmen müssen, wenn er das excommunicare impios von Seiten der Amtsträger nur unter Voraussetzung eines Gemeindebeschlusses als Function des Pfarrherrn anerkennen will. Beide genannten Momente sind also solche, an welchen Gemeinde und Amtsträger in verschiedener Beziehung gemeinsam sich betheiligen†), und der letztere kommt nicht allein im concreten Falle

*) Porro secundum Evangelium, seu, ut loquuntur, jure divino nulla jurisdictio competit Episcopis, ut Episcopis, hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum nisi remittere peccata etc. Hic necessario et de jure divino debent eis praestare obedientiam etc.

**) Vergl. Kliefoth I. 316.

***) S. 138.

†) Höfling S. 137. 138: Unstreitig hat es mit dem cognoscere doctricam et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere nicht blos das kirchliche Predigtamt, sondern auch das Kirchenregiment zu thun. Ersteres übt diese Function aus, indem es die wahre Lehre des Evangeliums auf Grund des göttlichen Schriftwortes verkündigt, lehret und bezeugt, die entgegengesetzte Irrlehre aber bekämpft und straft; und weil es im Verkündigungsdienste des göttlichen Wortes begriffen ist und eine sacramentale Function ausübt, so kann es Beides nicht anders als im Namen Gottes thun. — Nicht anders verhält es sich mit den retinere et remittere peccata, mit dem excommunicare a communione ecclesiae (= impios, quorum nota est impietas, exclucere a communione ecclesiae). Wird diese nach Außen gehende rechtliche

in Betracht, sofern er mit dem göttlich gestifteten Amte bekleidet ist, sondern auch als an dem Kirchenregiment mittelbar Betheiligter, als Mitträger der Kirchenordnung. In der citirten schwierigen Stelle der Augsburg'schen Confession ist aber von dieser Zweiseitigkeit abgesehen, und nur die sacramentale Seite dieser Functionen ohne Verläugnung der anderen direkt ins Auge gefaßt; daher die Redeweise jus divinum von der Ausübung jener Befugnisse durch den Amtsträger, von dem Modus der Ausübung dieser Function sich als berechtigt, der Schein als Wahrheit sich erweis't, und die Betheiligung auch der Gemeinde an jenen beiden Momenten, die wir aus anderen Gründen zuvor behauptet, nicht in Abrede gestellt zu werden braucht.

Was endlich die dritte Stelle betrifft (Conf. August. Art. V. p. 10 ed. H., p. 39 ed. M.), so ist dieselbe das kräftigste dictum probans für die Richtigkeit der von uns oben dargestellten Theorie, welches in den Bekenntnißschriften nur ermittelt werden kann. In derselben wird das ministerium als „eingesetzt", d. h. nach dem deutschen Texte als göttlich eingesetzt bezeichnet. Ist dies unzweifelhaft, so fragt sich nur, wie das Wort ministerium (Predigtamt) zu verstehen; ob dasselbe auf den klerikalen Stand, „auf eine gesetzlich bestellte Dienerschaft"*), oder „auf den Verwaltungsdienst der Gnadenmittel überhaupt" zu beziehen sei. Für uns ist dieses Dilemma glücklicher Weise nicht vorhanden. Denn nach unserer Ueberzeugung ist ministerium = Amt in unserem Sinne,**) und dieser unserer Erörterung gemäß das Beauftragtwerden, die Gnadenmittel kanonisch darzubieten durch Einzelne. Es wird also betonet, das Amt sei göttlich instituirt (= eingesetzt), keineswegs ein Amtsträgerstand, keineswegs ein allen Gläubigen Communicirtes, sondern jener befohlene Dienst und dies, daß er durch Einzelne, von der Kirche zu Erwählende auszurichten sei. Den Glauben empfangen wir nur kraft des spiritus sanctus, den spiritus sanctus nur durch verbum et

Wirkung sine vi humana, sed verbo in beichtväterlicher Weise ausgeübt: so geschieht es wohl jure divino, trägt aber nach der richtigen protestantischen Anschauung nicht den Character eines ceremonialgesetzlichen Actes, sondern nur den einer speciellen Application der allgemeinen Predigt des Evangeliums an sich.

*) Höfling, S. 224, 238.

**) Vergl. z. B. die ebenangeführte Stelle aus Conf. Aug. his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum.

sacramenta tamquam instrumenta. Damit also das Erstere möglich werde, ist der Kirche das göttlich gestiftete Amt überwiesen, das nur durch Berufung Einzelner zur Verwaltung desselben gehandhabt werden kann. Das ist der einfache Gedankenzusammenhang des fünften Artikels.

Der Deutsche Text desselben hat „Predigtamt" an Stelle von ministerium, und Predigtamt scheint doch den standesmäßigen Beruf, das kirchenordnungsmäßige, mit Einzelnen bestellte, Geistliche Amt zu bedeuten. Allein unter Vergleichung des Lateinischen Textes scheint uns unzweifelhaft, daß Predigt-Amt vielmehr mit dem Amte der von uns gewählten Bestimmung nach als synonym anzusehen sei. Denn daß der klerikalische Stand, der Amtsträgerstand, nicht von einer göttlichen Stiftung herzuleiten, die verordneten Inhaber des Amtes nicht als durch einen göttlichen Machtact eingesetzte Auctoritäten zu begreifen seien, dafür ist der Beweis durch die vorangegangene Interpretation der beiden ersten Stellen bereits geführt. Allein ebenso gewiß ist uns das Andere, daß der Höfling'sche*) Amtsbegriff schon deßhalb in diesem Artikel eine Beweisstelle nicht finden kann, weil der Verf. eine Apologie des Kirchenthums der Gemeinden Lutherischen Bekenntnisses beabsichtigt, also gerade den Vorwürfen der Altgläubigen gegenüber zeigen will, daß die Gnadenmittel auch nach ihrer Lehre an das Amt und dieses Amt den verordneten einzelnen Trägern desselben überwiesen nach göttlichem Befehl, auf göttliche Einsetzung von denselben zurückgeführt werde. Dieser apologetische, auf Nachweisung geordneter kirchlicher Zustände auch bei den akatholischen Gemeinden gerichtete, Zweck würde aber sonder Zweifel von dem Verf. selbst vereitelt sein, wenn er hätte zeigen wollen, daß das Predigtamt auf Grund des mandatum divinum, welches allen Christen als Priestern gegeben, ein Collectivbesitz Aller sei, und daß die Kirche (d. i. in Höfling's Sinne die Allheit der Gläubigen) als die verantwortliche und unmittelbare Inhaberin des Amtes die Uebertragung an Einzelne und die kirchenordnungsmäßige Einrichtung des Gemeinschaftsamtes nur insofern als ihr von Gott befohlen betrachte, als sie dazu mit unausweichlicher innerer Nothwendigkeit sich verpflichtet fühle**).

*) a. a. O. S. 225. 239. 240.
**) Höfling a. a. O. S. 261.

Ueber

Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises.

Ueber
Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises.

Nachdem in dem ersten Decennium seit Schleiermachers Tode auf dem Gebiete der Dogmatik in Folge der mächtigen, lange nachwirkenden Impulse, welche von ihm ausgegangen, die dogmatische Produktionskraft sich in der allseitigen Erwägung und Durcharbeitung seines dogmatischen Systems zu erschöpfen schien; dann unmittelbare Fortbildungen versucht wurden, ohne daß man die Hoffnung aufgegeben, von demselben Prinzip aus zu andern Resultaten zu gelangen: hat sich mit der zunehmenden Einsicht des auch so noch Unzureichenden eine synkretistische Theologie gebildet, welche sich durch Verbindung der schleiermacherschen und der als probehaltig erkannten Elemente der neuern Spekulation zu stärken suchte. Indessen ist diese Gestalt der Theologie, da sie inmitten der Gährung, welche die negative Kritik des Kanons erregte, sich zu bilden hatte und fast jedes Stück, welches sie dauernd befestigt glaubte, wieder zu erstreiten bemüht sein mußte, niemals auch nur momentan zum sichern Selbstgenuß gelangt. Vielmehr ist dieselbe durch die mächtige Fluktuation der modernen Gnosis, wie sie am Ende der dreißiger, im Anfange der vierziger Jahre die Kirche und ihre Grundfesten bedrohte, in fortwährender Selbstkritik begriffen gewesen, bis sie durch den Aufschwung des rein kirchlichen Lebens in den letzten zehn Jahren theils überflügelt, oder, sofern sie Bildungsfähigkeit zeigte, in andere Bahnen gedrängt ward, so daß es nunmehr leicht geworden ist, dieselbe als „abgenutzt" zu bezeichnen. Allerdings ist sie dies; aber dieses Urtheil ist nicht sowohl durch den Fortschritt der Theologie als Wissenschaft, als durch die aus dem lebendigen Glauben herausgeborene Wiederverjüngung des bekenntnißmäßigen Protestantismus, durch das erstarkte und zugleich in sich vertiefte

Selbstbewußtsein der Kirche von sich selbst, als eines praktisch-teleologischen Instituts, durch die Schwungkraft, wie durch den Tiefsinn der protestantischen fides selbst ermöglicht. Schwerlich würde die an theoretischer Ueberreiztheit krankende Theologie zur Selbsterkenntniß gelangt sein, hätte sie nicht — und zwar schon lange vor diesem jüngsten, auch den Augen der Welt sichtbar gewordenen Wiedererwachen der Kirche von dieser selbst geheime Reizungen erfahren. In demselben Grade, in welchem eine wirklich kirchliche Generation durch dieselbe fides, welche die schaffende Bildnerin des Bekenntnisses gewesen, mit dessen Substanz sich zu tränken begonnen, ist die Sympathie der dogmatischen Theologie der Gegenwart für die ursprüngliche Kirchenlehre gesteigert, höher gestimmt worden. Erloschen war sie freilich nie; aber während noch vor nicht langer Zeit die Beschäftigung mit derselben fast ausschließlich durch theoretische Motive bedingt war, ist sie jetzt zugleich von praktisch kirchlichen Impulsen bewegt.

Zu den trefflichsten theologischen Arbeiten der Gegenwart rechnen wir gerade diejenigen, welche die Kirchenlehre ihrer alterthümlichen Schönheit wie dem Tiefsinn ihres Gedankengehaltes nach erforschen und durch eine immanente Kritik das Bewußtsein um die Nothwendigkeit der Fortbildung wach erhalten. Gerade in diesen versuchten Kritiken ist nach meinem Dafürhalten das Gediegenste und Bedeutendste niedergelegt, was die neuere Theologie von positiver Gedankenarbeit zu Tage gefördert. Die einzelnen, positiven dogmatischen Erkenntnisse, welche in Folge der allseitigen kritischen Arbeit des letzten Decenniums, inmitten des Entwickelungsprozesses unserer Wissenschaft, in der und durch die Polemik gegen die vielen Negationen, die sie zu überwinden hatte, vermittelt sind, haben gerade, wenn mich nicht Alles täuscht, in jenen Versuchen der Fortbildung der Kirchenlehre, wie in deren Beurtheilung den verhältnißmäßig klarsten Ausdruck gefunden. Es ist eine gleichsam flüssige Gedankenmasse einem ganzen Kreise von Theologen eigen, von der man nur sagen kann, daß sie ein bewegliches Gemeingut ist — in sich selbst noch fluktuirend —, des schöpferischen Momentes harrend, wo sie zu einem in sich zusammenstimmenden Organismus wiedergeboren werden soll. Dennoch scheinen Manche die eine oder andere dieser Erkenntnisse für das Ganze, die positiven Anfänge für das genügende Resultat, die eine oder die andere jener mehr ahnungsreichen embryoni-

schen Anschauungen für jenen zeugerischen Gedanken selbst zu halten, welchem die Macht jener Verwandlung einwohne. Sie gerathen damit in Gefahr, die ersehnte Fortbildung zu übereilen. Vielleicht wird durch dieses Urtheil das Gefühl erklärt, welches in uns rege wird, wenn wir manche neuere dogmatische Construktionen überschauen. Wir erkennen ein Richtiges, Bedeutsames in ihnen an, einen Ansatz zur Lösung, von welchem aus das Problem wirklich scheint bewältigt werden zu können. Aber vergleichen wir dann diese Neubildungen mit dem alten Dogma: so kann es wohl nicht zweifelhaft sein, daß die ersteren, werden sie als ein schon Fertiges angesehen, rücksichtlich des Zusammenhangs, der Consequenz, der bis in das äußerste Detail vordringenden Bearbeitung der religösen Stoffe den Vergleich mit den letzteren nicht aushalten. Dazu kommt noch, daß das unleugbar mächtig sich regende Bedürfniß der Produktivität auf dem Gebiete der eigentlichen Dogmatik innerhalb des specifischen Kreises der einzelnen Dogmen dazu verführt, die Vorfragen ganz zu überspringen, und die rein dogmatische Erörterung des einzelnen Dogmas an die Schlußsätze einer wissenschaftlich spekulativen Untersuchung anzuknüpfen, ohne daß das letztere als eine Position innerhalb eines umfassenden Ganzen aufgezeigt wurde. Mit Einem Worte, es scheint sich hier und da das Bewußtsein um die Gränzen der Dogmatik, die Aufgabe des dogmatischen Beweises auf eine bedenkliche Weise zu verdunkeln, sofern entweder, statt einen solchen zu führen, rein theologische Behauptungen in orakelndem Tone aufgestellt, oder — was noch schlimmer ist — überspannte Ansprüche an wissenschaftlich dogmatische Erörterungen erhoben, aber nicht befriedigt werden, — nicht befriedigt werden können. Die extreme Ueberspannung schlägt auch hier, wie überall, in ihr Gegentheil um. Aber dieses Umschlagen mahnt daran, die Gränzlinien scharf zu zeichnen, innerhalb welcher der dogmatische Beweis im Unterschiede von jedem wissenschaftlich spekulativen sich zu bewegen habe, wenn er gelingen soll, das τέλος in aller Schärfe hervorzukehren, welches er wirklich erreichen kann und soll, wenn er auf Grund der Principien des Protestantismus sich auferbauen will.

Ich beabsichtige im Folgenden einen Beitrag zu dieser, wie mir scheint, für die Interessen der Dogmatik hochwichtigen Erkenntniß der Aufgabe und Natur des dogmatischen Be-

weises zu liefern, ohne zu verkennen, wie schwierig es sei, gerade diesen Gegenstand außerhalb des Zusammenhangs des dogmatischen Verbandes, in welchen er einzufügen ist, selbstständig zu behandeln. Da es unmöglich ist, Folgerungen zu ziehen, wenn die Prämissen nicht erkannt sind, auf denen sie ruhen, wird es allerdings unvermeidlich sein, zwei Schritte rückwärts zu den Voraussetzungen zu thun, auf Grund deren ein Beweis in dem von mir gemeinten Sinne überhaupt erst möglich ist. Diese Voraussetzungen sind das Princip der Dogmatik und das Wesen des dogmatischen Erkennens. Diese beiden Punkte sollen indessen keineswegs in erschöpfender Vollständigkeit behandelt werden; auch wird nicht unter dem Scheine der Selbstständigkeit bereits von Andern Gesagtes nur mit andern Worten wiederholt werden; dergleichen ab ovo beginnende Darstellungen, wie wir sie leider häufig genug zu lesen bekommen, sind vielmehr meiner persönlichen Neigung ganz zuwider. Vielmehr soll sowohl das Eine als das Andere das in der Ueberschrift dieser Abhandlung bezeichnete Thema nur vorbereiten.

I. Das Princip der protestantischen Dogmatik.

Die Frage nach dem Princip der protestantischen Dogmatik kann von der nach dem Princip des Protestantismus als Kirche nicht verschieden sein. Denn wenigstens wir anerkennen die Theologie als die wesentlich im Dienste der Kirche arbeitende Wissenschaft und verwerfen ausdrücklich jene moderne Autonomie, die man derselben zu geben versucht.

Indessen ist jenes Princip des Protestantismus selbst wieder kontrovers geworden sowohl im Reformationszeitalter, als in neuerer Zeit. Es liegt uns jedoch hier fern, diese Controverse in einer eingehend kritischen Untersuchung zu erörtern.*) Es genügt

*) Die Frage nach dem Principe des Protestantismus ist seit dem ersten Erscheinen dieser Abhandlung Gegenstand literarischer Erörterungen geworden s. Schenkel, Das Princip des Protestantismus. Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten hierüber gepflogenen Verhandlungen. Schaffhausen 1852. Hagenbach, Zur Beantwortung der Frage nach dem Principe des Protestantismus. Theologische Studien und Kritiken 1854. 1. Heft. S. 1. Schenkel, Ueber das Princip des Protestantismus. Ein Antwortschreiben auf das Sendschreiben des Herrn Prof. Dr. Hagenbach. Ebend. 1855. Heft 1. S. 22. Ich hatte zuerst die Absicht, diesen kurzen Abschnitt über das beregte Thema

vielmehr, von der Thesis auszugehen, daß der Protestantismus, vornehmlich als lutherischer, der gewöhnlichen Ausdrucksweise nach eine Zweiheit von Principien als die bestimmenden Kräfte seines Wesens setzt: die Schrift und die Rechtfertigung durch den

---

bedeutend erweitert umzuarbeiten zum Zweck einer ausführlichen Rechtfertigung. Indessen würde derselbe dadurch eine Selbstständigkeit und einen Umfang gewonnen haben, die zu der wesentlichen Hauptaufgabe in keinem Verhältnisse gestanden haben würden. Der eigentliche Schwerpunkt der Abhandlung wäre durch das Gewicht und die Ausdehnung dessen, was nur summarische Voraussetzung ist, verrückt worden. So ist denn diese Umarbeitung unterblieben.

Durch Schenkel, diesen prophetischen Theologen der Zukunft, der seitdem von Neuem über den Unionsberuf des Protestantismus uns hat belehren wollen, ist freilich die obige Bestimmung der Principien desselben in Frage gestellt, und mit einem Male eine bis dahin unerhörte Formel versucht. Man kann sich indessen nur über die Dreistigkeit verwundern, mit welcher der Verfasser dieser an Worten so reichen, an Gedanken überaus armen Schriften eine Aufgabe zu lösen versucht hat, die eine etwas tiefer gehende „Forschung" voraussetzt, als die seinige. — Und diese neue Formulirung, wie lautet sie? — „Das Prinzip des Protestantismus ist die Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Christum, den Gottmenschen, zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott." „Dieser ethische Wiederherstellungs- und Erneuerungstrieb ist der einheitliche Grundtrieb (= Princip), aus welchem allein der Protestantismus in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen und Richtungen ganz zu begreifen ist."

Der Verfasser hat sich bemüht, wie er gesteht, den einigen Grundtrieb, den Grundgedanken zu ermitteln, welcher der primus motor der Bewegungen auf protestantischem Gebiete gewesen; er hat geglaubt, Princip d. h. Ursprüngliches nur das nennen zu können, was nicht erst, um begriffen werden zu können, von einem Andern abgeleitet oder durch ein Anderes erklärt werden müsse, sondern als das Unbedingte und alles Andere Bedingende allem Andern voranstehe. Derselbe hat mit Einem Worte unter dem Namen des Princips die Grundtendenz, die Grundstimmung des Protestantismus zu beschreiben unternommen. Allerdings wird das Wort Princip zumal bei der täglich zunehmenden theologischen Sprachverwirrung in dem verschiedensten Sinne genommen, wie denn z. B. Harleß die Wiedergeburt als das Princip der christlichen Ethik zu bezeichnen verführt ist da, wo er die bewegende Macht, die subjective Quelle des christlichen Lebens zu nennen die Absicht hatte. Aber wenn doch nach Schenkels Erklärung Princip das Ursprüngliche, alles Bedingende sein soll: so ist ja offenbar, daß das, was ihm in abstracto als Prinzip gilt, in seiner concreten Bestimmung nicht wieder zu erkennen ist. Denn jener Grundtrieb ist nicht ein Ursprüngliches, sondern als Dynamisches erst Gewirktes durch die ihn selbst erfüllende Macht. Trieb ist Zweckbeziehung, der Zweck das vorauswirkende Ende, und demnach wäre, wenn die obige Formel ihrem sachlichen Inhalt nach haltbar wäre, schon um in formeller Hinsicht

Glauben. Bei dieser Anerkennung bleiben wir stehen, ohne zunächst eine Ableitung des Einen aus dem Andern, oder beider aus einem höheren Dritten zu versuchen. Vielmehr ihr nothwendiges Zusammensein und Füreinandersein, die Unentbehrlichkeit

---

zu genügen, die „vollendete Lebensgemeinschaft" als Princip zu bezeichnen gewesen. Aber freilich diese „Lebensgemeinschaft" ist auch nicht das Ursprüngliche, und aus ihr läßt sich ebensowenig wie aus dem Grundtriebe, der sie bewegt, die „Gesammterscheinung des Protestantismus" erklären, was wir hier nicht weiter beweisen können. Die obige Formel müßte daher als unhaltbar bezeichnet werden, selbst wenn es richtig wäre, daß „Princip" des Protestantismus jene durchschlagende, ihren Zweck erzielende Grundrichtung könnte genannt werden.

Aber als Princip des Protestantismus ist nur zu bezeichnen ein inhaltvoll Reales, welchem die von uns oben aufgezählten drei Momente eignen, und in welchem das den Protestantismus von dem Katholicismus Unterscheidende sich characterisirt. (Das Princip des Protestantismus ist keineswegs eins mit dem „Principe des Christenthums." Wir vermögen diesen letzteren Terminus in unsere dogmatische Kategorieenlehre überhaupt gar nicht einzuordnen. Aber selbst wenn Princip des Christenthums in dem Sinne von Wesen des Christenthums genommen werden soll, so folgt daraus doch durchaus nicht, daß Beides eins ist. Denn das Wesen des Protestantismus ist vielmehr die durch den bestimmten geschichtlichen Entwickelungsproceß der christlichen Menschheit im Gegensatze zum Katholicismus motivirte Erfassung des Wesens des objectiven Christenthums, und niemals wäre in dieser Weise das Wesen desselben erfaßt, wenn nicht die bestimmte geschichtliche Größe, welche der Katholicismus ist, zu überwältigen, dessen Verirrungen zu corrigiren gewesen wären.) Und diese Dreiheit von Momenten paßt nur auf das Material- und Formal-Princip, wie in einer späteren Anmerkung gezeigt werden wird.

Was soll man nun aber sagen, wenn Schenkel, Studien und Kritiken 1855, Heft 1. S. 37 die heil. Schrift schon deßhalb als Formalprincip zu bezeichnen Bedenken trägt, weil dieselbe weder in den Bekenntnißschriften noch bei den älteren Dogmatikern principium genannt, in der Augsburgischen Confession nicht als solches anerkannt werde? — Was soll man urtheilen, wenn Derselbe die Behauptung wagt, nicht sowohl über die Auctorität der Schrift als über die Auctorität des Subjektes der Auslegung sei im Reformationszeitalter gestritten (S. 39)? —

Was den ersten Punkt betrifft, so sollte doch ein Theolog „der Zukunft", ein „unabhängiger Forscher", wenigstens soviel Einsicht haben zu begreifen, daß die wissenschaftliche Bezeichnung einer Realität das Spätere sein kann wenn gleich diese letztere schon längst da ist. Allerdings ist es bekanntlich streitig, wer den Namen Formalprincip zuerst gebraucht; aber folgt denn daraus, daß die Schrift nicht thatsächlich als Formalprincip sei es vorausgesetzt, sei es ausdrücklich anerkannt sei? —

Freilich, — und damit komme ich schon auf den zweiten Punkt — findet sich in der Augsburgischen Confession kein einziger Artikel de scriptura sacra,

sowohl des Einen als des Andern soll mit Anknüpfung an Dr. Dorners Schrift über diesen Gegenstand näher erwogen werden.

In dem Begriff des kirchlichen Princips scheint eine Dreiheit von Momenten zu liegen. Dasselbe muß sein 1. der zeugende Grund des Glaubens selbst, 2. die höchste Bürgschaft der Wahrheit, der Gewißheit, 3. die zureichende Auctorität, an welcher alles Christliche sich zu messen hat. Wird nun auf die Seite der Schrift ausschließlich diese Dignität des Princips verlegt, so läßt sich stringent nachweisen, daß keins dieser drei Momente von ihr allein kann vertreten werden.

---

wie dergleichen in den Reformirten Bekenntnißschriften vorkommt; aber nichts destoweniger ist die Auctorität der Schrift hier bekannt in einer Weise, wie dies nicht durch einen noch so ausführlichen locus hätte geschehen können. Es ist das durch den rechtfertigenden Glauben gehaltene und auf diese Weise erfüllte christliche Bewußtsein, welches in seiner fortwährenden Selbstbestätigung durch die Schrift sich in der Augustana ausdrückt. Der hier Bekennende normirt factisch alle seine Aussagen durch die Schrift, weil der Schriftinhalt und der Inhalt dieses seines christlichen Bewußtseins zusammenstimmt. Derselbe hätte niemals das hier Bekannte aussagen können, wenn er nur theoretisch die Schrift als Auctorität in thesi anerkannt hätte. Diese theoretische Anerkennung verweigert auch der Katholicismus nicht (— was, als wäre dies eine neue Entdeckung, Schenkel mit besonderer Emphase geltend macht —). Aber nur der Protestantismus übt diese Anerkennung wirklich, weil er in dem Materialprincip, weil er an dem durch den rechtfertigenden Glauben gewordenen und seienden christlichen Bewußtsein die dem Schriftinhalt homogene Größe hat, an welche der Kanon der Schrift angelegt werden kann. Derselbe übt sie durch die stetige Hebung des Inhalts der Schrift, wie durch die Bekräftigung des Inhalts des christlichen Bewußtseins durch den Inhalt jener.

Daß der „Deutsche Protestantismus seine ersten Impulse lediglich von einem sogenannten Formalprincip nicht empfangen" (S. 32), ist allerdings ein ebenso richtiger als in der That allmählich trivial gewordener Satz. Aber Herr Schenkel scheint gar nicht einzusehen, daß das Formalprincip im protestantischen Sinne gar nicht anders da ist, als zugleich mit dem Materialprincipe; daß beide factisch vorhanden sein, factisch sich in dieser ihrer Bedeutung erweisen konnten, lange ehe sie in der Reflexion als Princip aufgefaßt und bezeichnet wurden. Die Genesis des Deutschen Protestantismus ist eben zu suchen in jenem Momente der Entwickelung Luther's, in welchem thatsächlich der in der Schrift sich predigende Christus als der allein Rechtfertigende von ihm erlebt wurde. Aber dieser Moment ist nicht zugleich derjenige gewesen, in welchem er theoretisch die beiden Principe erkannt hätte. Vielmehr vergeht bekanntlich noch eine geraume Zeit, bis das Formalprincip in dieser theoretischen Erkenntniß gesichert ist.

Wollte man versuchen, die Schrift zu isoliren in der Weise, daß sie als das den Glauben an sie selbst unmittelbar zeugende Princip zu denken, und deßhalb schon als Auctorität sich zu erweisen hätte dem noch nicht Gläubigen: so spricht gegen diesen Versuch alles das, was Dorner*) auf unübertreffliche Weise in dieser Beziehung erörtert hat. Es sei erlaubt, in der Kürze an die Gegenargumente des theuren Freundes zu erinnern und sie durch die unsrigen zu verstärken.

Sollte in dem so eben bezeichneten Sinne die Schrift als Princip der christlichen Wahrheit erwiesen werden dem noch nicht Gläubigen, auf daß er auf Grund dieses Nachweises an die christliche Wahrheit selber glaubte: so könnte dieser intendirte Nachweis doch nur geführt werden durch Argumente, welche anderswoher genommen wären. Und zwar müßten diese — insofern kann diese „Anderheit" sogleich näher bestimmt werden — in einer Sphäre liegen, welche der noch nicht Gläubige bereits anerkennt. In diesem Falle würde aber gerade dieses zunächst unbekannte Andere, auf welches die Schrift als Auctorität sich auferbauen soll, oder die Einheit jener vielen anderweiten Argumente als das Princip der christlichen Wahrheit anzuerkennen sein. (Denn das ist das letzte höchste Criterium, was nicht ans einem Anderen erst noch abzuleiten ist.) Offenbar würde demnach das Ziel sich verrücken: Dasjenige was ich erstreben wollte, in die Opposition umschlagen. Denn statt darzuthun, daß die Schrift Princip der christlichen, d. i. der absoluten Wahrheit sei, würde vielmehr der Schluß sich ergeben, daß sie es nicht sei, sondern etwas Anderes. Dieses Andere kann nun freilich ein sehr Verschiedenes sein. Sind die Argumente, welche die göttliche Auctorität der Schrift darthun sollen, aus der Geschichte der Kirche, den Zeugnissen der ersten Jahrhunderte entnommen, so ist ein Zweifaches möglich. Entweder ich glaube diesen Zeugnissen, weil sie die Zeugnisse der Kirche sind, welche die Schrift erst beglaubigt. In diesem Falle bin ich sofort von der protestantischen Seite auf die katholische übergetreten. Denn leistet die Kirche in höchster Instanz die Garantie dafür, daß jene Sammlung heiliger Schriften göttlichen Ursprungs und göttlichen Gehalts sei: so ist die Kirche

*) S. Das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältniß seiner zwei Seiten. Kiel 1841. S. 6.

mir das höchste Princip. Bleibe ich nun bei dieser letzten als Auctorität stehen, so bin ich sofort in alle Konsequenzen verstrickt, welche der Katholicismus zieht. Ich habe die sichtbare Kirche mit dem ganzen Organismus ihrer Institutionen als letztlich geltende Macht anerkannt, der ich mich verhängnißvoll zu beugen habe. Oder aber war ich unversehens und wider Willen auf die katholische Seite hinüber geglitten, und frage nun weiter nach den Gründen der Auctorität der Kirche: so richte ich freilich gegen den Katholicismus selbst den Streich, welcher ihn im Reformationszeitalter erschüttert hat. Jene Frage kann die katholische Kirche nicht beantworten wollen, ohne sich selbst aufzugeben. Werfe ich dieselbe auf, so erneue ich sofort die Opposition gegen dieselbe, ich bin von der katholischen Seite wieder auf die protestantische hinübergeschleudert. Leite ich die Auctorität etwa von der Verheißung Christi her, daß er bei den Seinen bleiben werde bis an der Welt Ende: so setzt diese Ableitung, wie es scheint, voraus, daß mir die Schrift zuvor als Princip erwiesen ist, denn von jener Verheißung wissen wir doch nur aus der Schrift. Somit sind wir auf denselben Standpunkt zurückgeworfen, auf welchem wir bei dem Anfang der Untersuchung standen. Wir als natürliche Menschen, denen die Schrift als Princip gelten sollte, wurden nothwendig dazu gedrängt, zu fragen, weshalb die Schrift als Princip der christlichen, d. i. der absoluten Wahrheit anzuerkennen. Diese Frage erneuert sich hier wieder. Wird geantwortet, diese Dignität komme ihr zu wegen der Vortrefflichkeit der Lehre oder wegen der Wunder und Weissagungen, die in ihr erzählt werden: so wäre im ersteren Falle weiter zu fragen, aus welchen Gründen jene Lehre für eine vortreffliche zu erachten sei. Diese Gründe können keine andern sein, als das Urtheil unserer als noch Nichtbekehrter, also nur entspringen aus der natürlichen Vernunft. Halten wir aber deßhalb die Lehre der Schrift für eine vortreffliche, weil sie dem Inhalte der natürlichen Vernunft entspricht: so bestätigen wir die Anerkennung der Schrift durch unsere Vernunft, d. i. wir erheben die letztere zum Princip der absoluten Wahrheit und leugnen damit thatsächlich die principielle Bedeutung der Schrift.

Indessen könnte man sich entschließen, all diese Gründe nach dem Warum niederschlagend und gewaltsam beschwichtigend, die Schrift als Princip anzukennen. Man könnte versuchen, durch Unterwerfung unter sie als Norm und Regel, der christlichen Wahrheit sich theilhaftig zu machen (d. i. zum Glauben zu gelangen), in der Ueberzeugung, daß die Forschung in der Schrift deren Inhalt nothwendig übertragen müsse.

Allein wollten wir als noch nicht Gläubige die Schrift von Anfang bis zu Ende durchforschen, um vermittelst dieser Forschung deren Inhalt als absolut wahren anzuerkennen und in uns aufzunehmen, und andererseits die etwa in uns vorhandene Unwahrheit nach dem Schriftinhalt zu regeln: so würden wir wiederum Vergebliches unternehmen; denn solche Forschung könnte doch im glücklichsten Falle nur dazu führen, das in ihr Gelehrte und Erzählte für wahr zu halten. Dieses Urtheil setzt aber voraus eine Homogeneität des Inhalts der Schrift und unseres eigenen Bewußtseins. Denn ein uns Heterogenes, Fremdes können wir nicht für wahr halten. Ist aber der Schriftinhalt nach unserem Urtheil dem Gehalt unseres Denkens und Wissens als noch Nichtbekehrter homogen: so hat derselbe nicht nöthig, als absolute Wahrheit erst in uns einzugehen, vielmehr wird er der obigen formellen Voraussetzung gemäß normiren und regeln die in uns schon vorhandene Wahrheit; d. h. es wird sich der Inhalt der Schrift bei unserer Forschung nothwendig in eine Summe vernünftiger Lehren und Wahrheiten verwandeln, und damit jene Voraussetzung der Schrift als Principes der Wahrheit sich aufheben*).

So scheint es denn unbestreitbar: nicht dadurch gelangt der Mensch zum christlichen Glauben, daß ihm die Auctorität der Schrift erwiesen würde durch anderweite Argumente, auch nicht durch den Versuch, den übermenschlichen Ursprung der Bibel darzuthun, auch nicht durch die Unterwerfung unter die Schrift, als der unabhängig vom Glauben schon vorausgesetzten Norm und Regel; sondern erzeugt werden kann der Glaube zugleich mit der ihm wesentlichen Selbstgewißheit nur durch Christum selbst, als die absolut persönliche ἀλήθεια, die nicht wieder begründet sein kann in

*) Vergl. die Auseinandersetzung bei Dorner a. a. O. S. 13.

einem anderen. Der von den Aposteln verkündigte, der in der Schrift bezeugte Christus muß sich selber ihm bezeugen. Das kann aber nur geschehen in einem göttlich-menschlichen Prozesse, in welchem jene ἀλήθεια dem Glaubenden selbst immanent wird, so daß er nun nicht mehr weiß von ihr, als einer ihm fremden, gegenüberstehenden, sondern in ihm selbst präsenten, lebendigen. Damit ist ausgesagt, daß er selbst in dem Momente des Glaubens eine neue Kreatur geworden, losgesprochen von dem Gesetz des natürlichen Sündenverderbens, aufgenommen in die Kindschaft, gereinigt und verwandelt in einem heiligen Acte, in welchem der Schmerz der Buße und die Seligkeit der Gnade sich wunderbar verschmelzen. Das, was der Glaubende so empfängt, ist nicht ein Wissen der Intelligenz von einem außer ihm seienden Objecte, von einer Wahrheit, welche durch das theoretische Erkennen erfaßt werden könnte, sondern das Wissen von einer Wahrheit, die, ungeachtet sie das natürliche, von Irrthum und Schuld erfüllte Bewußtsein negirt, dennoch persönlicher Besitz wird, so daß das Sein derselben und die Gewißheit von ihr unmittelbar zusammenfällt. Der Widerspruch, der in diesem Satze liegt, ist für das Erkennen nicht zu beseitigen; er löſ't sich nur in diesem selbsterfahrenen Glauben an Christum selbst; — das natürliche Bewußtsein und die Wahrheit, welche Christus ist, vermag keine Anspannung menschlicher Wissenschaft, keine Beweisführung, ja keine Macht weder im Himmel noch auf Erden zu einigen, als die einzige fides, wie sie freilich nur ist in der und durch die justificatio. Nur sie ist das selbst zu erlebende Wunder, in welchem das räthselvolle Wunder sich löſ't, welches Christus selber ist.

Diese fides ist nicht vermittelt durch die Schrift als eine zuvor bewiesene Auctorität, auch nicht durch die Kirche, sondern sie ist bedingt lediglich durch das externum medium des Wortes, welches keineswegs schon identisch ist mit der Schrift. Dieses Wort, dem der Glaube entstammt, ist nichts Anderes als die Verkündigung Christi, des historisch Erschienenen. Diese Verkündigung kann in den verschiedensten Formen, in dem freiesten Erguß der Rede sich darlegen, ohne fälschend zu werden und den Inhalt, welcher Christus selbst ist, zu verkümmern. Alles, was die mens, voluntas, das consilium Dei verkündigt, ist verbum Dei, sagt schon Quenstedt I., 169 (Schmid, die Dogmatik der evangelisch-

lutherischen Kirche S. 408). Dieses so Verkündigte*), mag es in den Worten der Schrift oder in den ungebundensten Variationen derselben mitgetheilt werden, ist und wird nichts Anderes als das Medium, durch welches Christus selbst dargestellt, vor das Auge des Geistes hingestellt wird, auf daß Er selbst sich dem Zubekehrenden verkündige und in dieser Verkündigung wirksam mittheile. Dasselbe kann geschehen durch die Lektüre der Schrift. In diesem Falle ist sie aber nicht als göttlich beglaubigtes Buch die schon zuvor feststehende Auctorität, auf deren Grund der Glaube an Christum entsteht, sondern dieser entspringt in dem Lesenden erst in demselben Moment, in welchem die Reden, Erzählungen, Wunder aufhören, bloß historische Berichte über Leiden und Thun einer historisch fernstehenden Persönlichkeit zu sein, in welchem sie ihm zu Zeugnissen des gottmenschlichen Erlösers werden, — Christus selbst aus einer lediglich geschichtlichen zu einer religiösen Figur wird, die noch lebt. In demselben Augenblicke, in welchem somit die empirische Geschichte in eine göttliche verwandelt wird, die einzelnen Fakta zurücktreten gegen die dominirende Persönlichkeit Christi, dieser selbst die Hülle des Buchstabens zersprengt und dieser dem Lesenden selbst zum Worte Gottes wird: — ist mit dem Vollzuge der Entsündigung der Glaube geboren, welcher der Seligkeit Grund ist. Der Christus praesentissimus ist es, welcher in dem Worte seines Zeugnisses durch den ihm entströmenden heiligen Geist, ohne irgend welche Dazwischenkunft der Kirche oder einer menschlichen Beweisführung, in seiner göttlichen Ursprünglichkeit sich entschleiert und sich in den Glaubenden selbst überträgt. In diesem Glauben, der die noch frischen Spuren seiner göttlichen Genesis an sich trägt, der lebendig durchwirkt ist von dem Zeugnisse des Geistes, der seinen Besitz von Keinem zu Lehen trägt, — weder von der Kirche und ihrer Tradition, deren matter Reflex er wäre, noch von der Auctorität der Schrift, aus der er selbst seinen Inhalt erst antiquarisch zu erforschen**) hätte; in diesem Glauben, der durchfeuert ist von demselben Geist, dessen Träger das Wort der Schrift ist, ist die ganze christliche Wahrheit, wie sie in Christo — in objectiver Beziehung — beschlossen

---

*) S. (Philippi) Grundgedanken einer kirchlichen Glaubenslehre. Evangelische Kirchenzeitung 1853 Nr. 92. S. 915.

**) Hofmann, Der Schriftbeweis I. S. 10.

ist, — wenngleich nur in Keimgestalt dem Glaubenden selber präsent geworden, — in ihm die über allen Irrthum hinaus lautere Identität mit Christo als der persönlichen ἀλήθεια gesetzt.

So kann indessen nur geurtheilt werden, wenn der Glaube bestimmt wird in dem Sinne des ächten Protestantismus als der allein rechtfertigende.

Es giebt freilich einen Glauben an Christum, der sich nicht als allein rechtfertigender weiß; und es sind Viele selig geworden durch eben diesen Glauben, welche die streng formulirte Lutherische Rechtfertigungslehre nicht gekannt haben; aber dieser Einwand hat nur für Denjenigen die Kraft der Widerlegung, welcher in dem irrigen Wahn befangen ist, daß kein rein religiöses persönliches Erlebniß möglich ohne die adäquate theoretische Erkenntniß, daß die Gradation dieser letzteren den Grad der Reinheit und Fülle der πίστις in absolut sicherer Weise abbilde, und der Rückschluß von jener auf diese ein untrüglicher sei. Wird dagegen eingesehen, daß solch ein Schluß nicht möglich sei, vielmehr ein relativer Dualismus zwischen der Realität jener rein religiösen persönlichen Processe und dem Wissen um sie der Möglichkeit nach zugestanden: so ist von dieser Seite aus die Erkenntniß vorbereitet, daß die Natur jedes wahrhaftigen Glaubens, auch desjenigen, welcher in dem erst eben Bekehrten entsteht, als allein rechtfertigenden bestimmt werden könne, wenn mit wissenschaftlicher Präcision geredet werden soll — auch für den Fall, daß diese lehrbegriffliche Fassung seinem gegenständlichen Bewußtsein nicht gegenwärtig ist. Andererseits ist aber die weitere Aufgabe, nachzuweisen, daß der Glaube, durch welchen Christus seiner ganzen Fülle nach und damit die christliche Wahrheit ihrem principiellen Kerne nach dem Glauben immanent wird, in dieser Weise theoretisch bestimmt werden müsse. Nur die protestantische Rechtfertigungslehre ist es, welche Christum als das absolute Princip der Gerechtigkeit und Wahrheit oder vielmehr als die persönliche Realität derselben zu begreifen weiß. Sie ist es ferner, welche in ihrem mystischen Tiefsinn die Möglichkeit nachweiset, wie Christus dieser seiner göttlichen Fülle nach in dem Menschen gegenwärtig sein kann, ohne daß diese Gegenwart beschränkt wäre durch die jeweilige Gradation der Entwickelung des individuellen Christenlebens, und wie diese Gegenwart dennoch eine so energische sei, wie sie nur gedacht werden könne. Denn

die protestantische fides allein ist so geartet, daß sie dieser Einwohnung Christi in den Gläubigen nicht Bedingungen und Hemmnisse anlegt, die erst zu zerbrechen wären, wenn in ihr der Grund des Heiles und der Seligkeit eingesenkt werden soll dem innersten Centrum der menschlichen Persönlichkeit. Sie ist es allein, welche darzulegen weiß, wie Christus seinem objectiven Sein nach ohne die Mittlerschaft der Kirche, ohne durch ihre Auctorität erst beglaubigt zu sein, vielmehr in ursprünglicher Herrlichkeit, in urschöpferischer Fülle kraft der Selbstgewißheit, welche des selbsterfahrenen Glaubens Seele ist, sich selbst bestätigt. Gilt der Glaube nicht im Sinne dieser wunderbaren Lehre, in welche der Protestantismus die Schätze niedergelegt, welche die schaffenden Kräfte seines von der Feuertaufe des Geistes durchflammten Wesens aus den tiefsten Tiefen des christlichen Bewußtseins emporgehoben, als das specifische Organ der Aneignung Christi, nicht als der allein rechtfertigende: so wird das Sein Christi in dem Bekehrten nicht unterschieden werden können von dem Steigen und Fallen des Glaubenslebens, von dem werdenden Proceß der Hineinbildung des neuen idealen, göttlichgesetzten Persönlichkeitskerns in die alte empirische Persönlichkeit, und was Grund und Voraussetzung des Heils und des Besitzes der Wahrheit sein soll, das objektive unerschütterliche Fundament, das wird vielmehr als das zu erklimmende, nimmer zu erreichende Ziel angeschaut. Christus ist dann nur insoweit in dem Gläubigen die Wahrheit und die Gerechtigkeit, welche er selber ist, ist nur in dem Grade in ihm gegenwärtig, als der gleichsam peripherische Umkreis seiner Persönlichkeit mit beiden getränkt ist. Dieses τέλος wird aber innerhalb dieses irdischen Lebens nicht erreicht; somit würde auch, wenn der Glaube nicht im Sinne des protestantischen Dogmas bestimmt werden könnte, die ganze christliche Wahrheit und das ganze Heil ein lediglich intendirtes werden und in die Fragmente zerfallen, welche die werdende Persönlichkeit in ihrem stückweisen Bilden aus sich hervorbringt. Die protestantische Rechtfertigungslehre in ihrer ächten Fassung in den reformatorischen Bekenntnissen, nicht aber in den sie zerrüttenden Versuchen der Verbesserung, wie sie in neuester Zeit von verschiedenen Seiten uns dargeboten,*) sie al-

*) S. z. B. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus II. S. 203 ff. Jul. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, I. S. 115. Ullmann, Das Wesen des Christenthums S. 120. Nur der Glaube, nicht die Liebe

lein löset das Räthsel wirklich, durch dessen Enträthselung allein der von Schuld und Irrthum Schwerbeladene durch Christum befreit werden kann, wie derselbe der ganzen Gerechtigkeit theilhaftig zu werden vermöge, ohne doch selbst gerecht zu sein; wie dieses Princip der Gerechtigkeit und Wahrheit ihm transscendent sei,

---

kann das eigenthümliche Organon der Rechtfertigung sein. Nur die fides ist befähigt, den ganzen ungetheilten Christum ohne alle Einschränkung als die einzige Heilspersönlichkeit in sich aufzunehmen. (Vergl. dagegen Schenkel, Studien und Kritiken 1855. Heft 1. S. 44, 45.) Wäre auch nur ein Minimum jener specifischen Liebe, welche die wesentliche Grundstimmung des christlichen Lebens ist, vor dem Glauben, als dem Medium, durch welches erst die Unio mit Christo zu Stande kommen soll, möglich oder wäre der Glaube nur ein Moment in jener Gesammtstimmung der schon daseienden Liebe: so wäre die absolute Bedeutung Christo als der ausschließlichen Heilspersönlichkeit verläugnet. (Schenkel, Wesen des Protestantismus II. S. 203: „Ein lebendiger Glaube, d. i. eine vertrauensvolle Hingabe des Herzens an die göttliche Liebesoffenbarung in Christo ist anders als auf dem Grunde der Liebe zu Gott nicht denkbar".)

Das Bewußtsein, welchem Christus als der ewige Hohepriester die Entsündigung und die Versöhnung bringen soll, ist das mit Schuld und Sünde beladene, von den terrores conscientiae durchschütterte, von der ὀργὴ Gottes geschreckte. Vermöchte dasselbe irgendwie die ἀγάπη sich selbst zu geben, welche vielmehr als das Consequens der die absolute ἀγάπη, welche Gott selber ist, in sich einsaugenden πίστις erscheint: so wäre die Erlösung, welche an demselben sich vollzieht, nicht das ausschließliche Werk des Gottmenschen, sondern getheilt zwischen diesem und der sündigen Kreatur. Niemals aber kann die letztere abgesehen von Christo, ohne über den Gehalt der innerlich verlaufenden Processe und Stimmungen sich zu täuschen, den Gott der Liebe schauen; niemals ihn lieben mit einer Liebe, die mehr wäre als ein eigenmächtiges menschliches Experiment. Denn für das subjective Bewußtsein ist Gott nur die Liebe in Christo, und Niemand vermag Gott zu lieben, der nicht der Versöhnte ist. Und Niemand wird anders versöhnt als durch das uneingeschränkte, durch die Gnade allein ermöglichte Umfassen Christi, was wiederum nichts anderes ist als die Umschreibung des πιστεύειν, der πίστις.[1] (Vergl. die Bemerkungen Dieckhoff's in meinem Allgemeinen Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 1854 Heft 1. S. 50, 51.) Erst in der πίστις wird das Auge geöffnet, das geöffnete Auge geweiht, welches den Wunderglanz ertragen und erkennen kann, in welchem das unverhüllte Bild des versöhnten Gottes erstrahlt. Denn „Niemand hat Gott je gesehen, der Eingeborne, der in des Vaters Schooß ist, der hat es uns verkündigt". — Diese Verkündigung ist aber zuhöchst eine thatsächliche und diese thatsächliche Verkündigung eins mit dem in der Passion sich offenbarenden Leben.

Schlechterdings kann daher die sündige, an der eigenen Gerechtigkeit verzweifelnde Kreatur nicht durch irgend ein anderes Medium Christum als

und doch immanent, ein an sich ihm Fremdes und doch sein lebendigstes Eigenthum.

Deßhalb ist die protestantische fides, gerade weil sie durch und durch aus der Gnade geboren ist, die einzige Macht der

---

den Rechtfertigenden ergreifen, als durch die lautere Passion in ihrer göttlichen Verklärung, welche die πίστις ist.

Und diese πίστις ist sowenig ein verschwindender Punkt in der fluctuirenden Gesammtstimmung der schon vorhandenen ἀγάπη, daß sie vielmehr die himmlische Schöpfermacht ist, welche die letztere erst erzeugen kann, aber auch erzeugen muß. Diese Nothwendigkeit des Zeugens, von welcher sie bewegt wird, ist der Athem ihres Lebens; ihr eigenster Herzschlag ihr zeugerisches Vermögen. Und da sie selbst durchgeistet ist von dem in den Gnadenwirkungen präsent gewordenen Wunder der göttlichen Liebesmanifestation, so kann sie selbst auch nur erzeugen das Wunder der creatürlichen ἀγάπη.

1. Die πίστις hat die absolute Liebe, welche Gott selber ist, in der Inbrunst des Umfassens Christi als des einzigen Mittlers zu einer sich gegenwärtigen gemacht, ja, so zu sagen, die Seele jener Thatsache des Erlösungswerks, welche die Incarnation der göttlichen ἀγάπη ist, in sich eingesogen. Dieselbe kann daher nur das abbildlich aus sich herausgebären, was ihr assimilirt ist. — Die πίστις ist die Fackel, mit welcher das Feuer der Liebe an der schon daseienden persönlichen Liebe Gottes angezündet wird, die christliche ἀγάπη ist dieses flammende Feuer selbst.

2. Die πίστις ist das durch die Gnadenmittel des Wortes und der Sacramente ermöglichte Erleben der Versöhnung. Diese Versöhnung muß sich abdrücken in der nur aus der πίστις herauszugebärenden absoluten Tugend; dieser habituelle Abdruck der Versöhnung, durch welche die neue Persönlichkeit gezeichnet ist, ist die dem Glauben entstammende Liebe. — Versöhnung ist in sich kreisende Harmonie. Was ist Harmonie anders als formelle Umschreibung dessen, was die Liebe in gehaltvoller Fülle ist? —

3. Die πίστις hat in der Person Christi das ganze Christenthum, welches seiner Objectivität nach in derselben beschlossen ist, ursprünglich in Keimgestalt in sich aufgenommen, aber unmittelbar nur dem religiösen Gehalte nach. Ist dieselbe nun ihrer Natur nach schöpferisch, so kann sie diese Schöpfermacht nur bethätigen also, daß sie eine Metamorphose ihrer selbst setzt, in welche sie selbst gegenwärtig ist, aber in verwandelter Gestalt. Und diese ist die christliche ἀγάπη. In derselben wird die ganze christliche Weltanschauung, welcher in der πίστις entsprungen, in eigenthümlicher Weise aufgeschlossen, nach der Seite der Welt gerichtet, teleologisch gestimmt. — Die πίστις kann nicht unmittelbar wirken in dem κόσμος und doch soll sie denselben umgestalten. Sie kann daher ihr Wesen nur vollkommen realisiren in der von ihr erzeugten Potenz, welche die Liebe ist. — Vergl. Harleß, Christliche Ethik. §. 19. S. 82. „Alle Wirksamkeit des wahren Glaubens ist durch Liebe vermittelt." — Dagegen finden wir nicht alle sonstigen von demselben Verfasser hier formulirten Sätze wissenschaftlich scharf und correct.

Welt, welche den ganzen ungetheilten Christus in das religiöse Bewußtsein zu übertragen, mit diesem absoluten Sein der Wahrheit auch das Wissen von ihr nicht sowohl zu geben als zu empfangen vermag. Der durch den Glauben Gerechtfertigte, dem spezifischen Sinne nach eine neue Persönlichkeit, ist nicht etwa in Beziehung gesetzt zu dieser Wahrheit, die er selbst erst noch zu erforschen hätte, sondern getränkt mit ihr, ausgerüstet mit dem lebendigen *κριτήριον* des Christlichen kraft des heiligen Geistes, ein frisches Original*).

Dieser rechtfertigende Glaube gilt uns als das relativ selbstständige materiale Prinzip des Protestantismus neben dem formalen. Indessen ist die begriffliche Bestimmung des materialen Princips neuerlich streitig geworden, welcher Streit indessen auf Mißverständnissen und nur einseitigem Festhalten eines einzelnen Punktes uns zu beruhen scheint. Thomasius**) bezeichnet, in der Absicht offenbar, das sogenannte materiale Princip möglichst scharf zu markiren, die Rechtfertigung als actus forensis als solches, und verwahrt sich ausdrücklich gegen die moderne Umdeutung, „nach welcher sie in die Wiedergeburt aufgehen und eigentlich nichs anderes sein soll als das die Widergeburt begleitende Bewußtsein." Schelling***) dagegen setzt das materiale Princip in nichts Anderes, als „in die Feststellung des wahren Glaubensobjekts, und zwar so, daß der Glaube unmittelbar dadurch erzeugt werden könne." „Dieses ward erreicht, — bemerkt derselbe weiter — indem man das Evangelium in seinem

---

Die πίστις ist auch in dem schon Gläubigen, in den Stand der Heiligung Eingetretenen, das bleibende und währende Organ der Rechtfertigung, wie sie es ist, die während der Dauer der diesseitigen Weltzustände die ἀγάπη allein am Leben erhält. Die Hingabe, als welche der Glaube vorgestellt wird, ist allerdings in dem Momente der göttlichen Begnadigung da; ja sie ist die personelle Passion, in welcher die von der Gnade durchläuterte Freiheit zusammengeschlossen wird mit der Gnade. Aber diese Hingabe ist nicht die Fortsetzung, auch nicht die Akme der, ehe sie selbst entstand, schon daseienden Liebe, sondern der wunderbare Moment, wo die Liebe erst geboren wird.

*) S. Schelling, der Protestantismus und die Philosophie S. 80.

**) Das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips. Nürnberg 1848. S. 4.

***) A. a. O. S. 11.

Mittelpunkte erfaßte, in welchem es als in seiner Kraft concentrirt und durch einen bloß subjektiven Proceß aufnehmbar das den Glauben Zeugende ist. Dieser Mittelpunkt ist die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum." Ueber den Mangel an Schärfe und Correktheit dieser Schelling'schen Bestimmung habe ich mich bereits an einem anderen Orte*) kritisch geäußert. Es genügt daher, bei der des Dr. Thomasius einen Augenblick zu verweilen unter der Voraussetzung, daß sie wirklich Beschreibung des materialen Principes sein soll. In diesem Falle ist sie gleichfalls nicht correkt. Denn aus jenem göttlichen Acte (den auch wir in streng confessionellem Sinn festhalten) wird er allein markirt, läßt sich der ganze Inhalt des protestantisch-lutherischen Lehrbegriffs als aus seinem principiellen Grunde nicht ableiten; sondern höchstens aus dem die Rechtfertigung ergreifenden oder ergriffen habenden, dem durch sie gewordenen Glauben (an Christum), in welchem eben die Person Christi und mit ihr die ganze christliche Wahrheit den Glaubenden immanent geworden. Der Act der Rechtfertigung ist allerdings das den Glauben specifisch Bestimmende, läßt sich aber gar nicht von dem letzteren trennen, wie S. 5 auch nachträglich zugestanden wird; ebensowenig selbstverständlich der letztere von dem ersteren. In der fides salvifica ist ja der actus forensis der Rechtfertigung erst gegenwärtig; ebendeßhalb wird, wenn die fides als materiales Princip bezeichnet wird, jener actus nothwendig nach der Seite seines transitiven Wirkens mit eingeschlossen in dieselbe. Das Materiale ist allerdings nicht die fides als menschlich-psychischer Zustand oder als menschliche Stimmung, sondern Christus selbst, der in der fides präsente. Ebendeßhalb sind die termini Rechtfertigung durch den Glauben, rechtfertigender Glaube, christliches Bewußtsein (im protestantischen Sinne) nur synonyme Bezeichnungen desselben materialen Princips, nur von verschiedenen Standorten gewählt. Auch der letzte terminus ist ein richtiger, wie erkannt werden wird, wenn mit Vergleichung des oben Auseinandergesetzten zugleich erwogen wird, daß der Glaube ja nicht einzuschränken auf den ersten Moment der Bekehrung, sondern ein Währendes, die Selbstgewißheit der fides ein lebendig-Kontinuirliches ist.

*) Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik. N. F. Band 17. Jahrg. 1849. S. 70.

Beide, die Schrift und das durch den Glauben durchwegbestimmte, christliche Bewußtsein*) des Gerechtfertigten sind an einander gebunden, für einander und auf einander angelegt. Die Schrift wird nicht beglaubigt durch irgend welches auf der objektiven Seite Stehendes, sondern durch das unmittelbare gläubige Bewußtsein selbst, und zwar nicht in dem Sinne, als wirke die Schrift als einheitlich gedachte Scriptura sacra den Glauben an ihren göttlichen Ursprung, und als entspringe erst aus diesem Glauben der an ihren Inhalt, und werde erst hierdurch die Unterwerfung unter dieselbe motivirt. (Diese Vorstellung ist vielmehr die später noch zu betrachtende Umdeutung des ursprünglich im Protestantismus angeschauten Verhältnisses.) Sondern, ohne daß zwischen der Schrift und dem christlichen Bewußtsein irgend welche Theorie oder irgend welche Auctorität in der Mitte lägen, wird der Inhalt der Schrift bezeugt und bestätigt von dem letzteren, weil es mit derselben Wahrheit gesättigt ist, welche in jener schriftlich verzeichnet ist. Und andererseits wird dieses präsente Wahrheitsbewußtsein bestätigt durch die Schrift. Wird die Bedeutung des gläubigen Bewußtseins seiner höchsten idealen Bestimmung nach aufgefaßt, so muß in aller Entschiedenheit der Satz ausgesprochen werden: Dasselbe glaubt nicht an das Wort der Schrift, weil es so geschrieben steht, — in diesem Falle wäre der subjektive Glaube und das Geglaubte außer einander, — sondern weil es das gegenwärtige Zeugniß der Wahrheit desselben in sich selbst vernimmt. Es ist derselbe spiritus sanctus, welcher in dem Worte der Schrift lebt und die fides durchfeuert, und eben deßhalb muß — so darf wenigstens im Allgemeinen das τέλος des Verhältnisses angegeben werden — Congruenz stattfinden können; oder vielmehr dies ist die nächste sich ergebende Voraussetzung. Indessen nöthigt andererseits der Umstand, daß das gläubige Bewußtsein eine relativ selbstständige Existenz hat, zu dem Zugeständniß, daß dasselbe gerade vermöge seiner Kräftigkeit und Reinheit, kraft des Gefühles, die christliche

*) Nur dieses lebendige Bewußtsein kann als Materialprincip gelten, nicht „die Kraft der Erlösung" in dem Bewußtsein (Krahner, Deutsche Zeitschrift 1852 Nr. 37. S. 290 Anm.), nicht die Rechtfertigungslehre. Diese Lehre ist Theorie wie jedes andere Dogma. Nimmermehr aber kann eine einzelne dogmatische Theorie, sei sie auch noch so bedeutungsvoll, kirchliches Princip des Protestantismus sein.

Wahrheit zu besitzen, die Superiorität über die Schrift zu erzwingen verführt werden kann. Es tritt in dieser Beziehung der Fall ein, daß dasselbe die freie Zusammenstimmung mit dem ganzen Schriftinhalt nicht von sich aussagen kann. Da es nun im Sinne des ächten Protestantismus nichts blos äußerlich Auctoritätsmäßiges sich aufbürden lassen will, verhält es sich vermöge des ihm selbst einwohnenden *κριτήριον* negativ gegen jenes Partielle der Schrift, und es entsteht eine gewisse Spannung zwischen beiden Mächten. Wie auch künftig von uns hierüber entschieden werden mag, das wenigstens steht fest: daß die Anerkennung der Möglichkeit derselben keinesweges schon eine Abbeugung von der Fährte bezeichnet, welche der ursprüngliche Protestantismus verfolgt.

Ebenso freilich kann auf der andern Seite das christliche Bewußtsein im Gefühle seiner Schwachheit, aus theilweisem Mißtrauen gegen sich selbst in Bezug auf solche Momente, welche keine Nothwendigkeit und lebendige Existenz in ihm selbst haben, sich affirmativ verhalten und der Schrift als Norm unterordnen. In diesem Falle bleibt der ganze Schriftinhalt unangetastet, aber es bleibt in partieller Hinsicht ein nur äußerlich Anerkanntes übrig*).

*) Wird gefragt, inwiefern denn jene Dreiheit von Momenten, welche als charakteristische Eigenschaften des kirchlichen Princips oben bezeichnet sind, gleicherweise in und an dem Formal- wie Materialprincip nachweisbar, und weiter, ob jene Eigenschaften oder Momente richtig bestimmt seien: so ist Folgendes zu antworten.

Auf den ersten Blick scheinen die Momente zu haften weder an dem Formal- noch Materialprincip. Denn unmöglich scheint doch das durch den rechtfertigenden Glauben gehaltene christliche Bewußtsein als der „zeugende" Grund des Glaubens bezeichnet, ebenso unmöglich als die zureichende Auctorität allein anerkennt (Vergl. Krahner, Das materiale Princip unserer Kirche und seine practischen Folgerungen. Deutsche Zeitschrift 1852, Nr. 37. S. 291 Anm.), endlich unmöglich — nach dem oben Auseinandergesetzten — die Schrift sei es als das Eine oder das Andere aufgefaßt werden zu können. Allein diese sich aufdringende Unmöglichkeit ist vielmehr nur ein neuer Erweis für die Untrennbarkeit beider Principien, und die beregte Schwierigkeit dürfte sich lösen lassen.

Das an sich Eine wesentliche Urprincip ist Christus selbst, der in dem Schriftworte Gegenwärtige, in dem christlichen Bewußtsein gegenwärtig Werdende und Bleibende. Auf Ihn passen jene aufgezählten drei Momente vollständig. Aber der „zeugende Grund des Glaubens" ist Christus in dem Schriftwort, als Gottes Wort, als Gnadenmittel für den noch nicht Glaubenden. „Höchste Bürgschaft und zureichende Auctorität" für den Glaubenden ist Derselbe als der in dem Schriftwort als Kanon Bezeugte,

In dem ursprünglichen Protestantismus indessen, wie er durch die sächsischen Reformatoren begründet ist, stimmen im Allgemeinen jene Selbstgewißheit des christlichen Bewußtseins und die Schrift, materiales und formales Princip zusammen; diese Zusammenstimmung drückt sich namentlich aus in dem ersten Bekenntniß desselben, der Confessio Augustana: gerade darin, daß die Schrift nicht in reflexionsmäßiger Weise als Princip hingestellt wird, während sie doch thatsächlich ihre normirende Kraft ausübt, ist dieser unbefangen angenommene Konsensus am signifikantesten ausgeprägt. Ebenso findet er sich bei Luther, obwohl gerade bei ihm vermöge der wunderbaren, in ihrer Art vielleicht einzigen Energie des Glaubens auch jene Spannung zwischen Schrift und christlichem Bewußtsein nach den zwei entgegengesetzten Polen hin sich vollzieht*). Im Ganzen aber gestaltet Luther seine Lehre aus seinem christlichen Bewußtsein heraus in stetem Zusammenklingen des letzteren mit der Schrift und normirt sie durch die letztere. Andererseits legt er die Schrift aus, nicht um durch historische Untersuchungen den Inhalt des Christenthums erst zu ermitteln, sondern er waltet in der Schrift, wie der Erstgeborne in des Va-

---

wie als der in dem christlich gewordenen Bewußtsein Präsente. Und das heißt nichts anderes als dies: höchste Bürgschaft und zureichende Auctorität ist die von Christo zeugende Schrift, wie sie in dem christlichen Bewußtsein sich bestätigt; das christliche Bewußtsein, wie es sich in der Schrift bestätigt; oder formales und materiales Princip in ihrer Zusammenstimmung.

Die beiden letzten jener Dreiheit zugehörigen Momente sind also, weil sie zuhöchst von Christo selber auszusagen, und Christus der in Schrift und christlichem Bewußtsein als die identische ἀλήθεια gleicherweise sich Bezeugende ist, sowohl von dem Formal- als dem Realprincip zu prädiciren. Das erste Moment aber („zeugender Grund des Glaubens"), da es nur in Betracht kommt in dem Augenblicke, in welchem die absolute ἀλήθεια, welche Christus selber ist, in dem Schriftwort als Gnadenmittel, in den Zubekehrenden übertragen werden soll, kann allerdings weder von dem Schriftkanon als formalen noch von dem christlichen Bewußtsein, als wäre es in der Begnadigung durch den rechtfertigenden Glauben schon geworden, ausgesagt werden. Aber diese Unmöglichkeit liegt in der Natur der Sache, da ja die Schrift formales Princip erst wird und ist dem schon daseienden christlichen Bewußtsein. Aber nichts destoweniger ist es dasselbe inhaltvolle Wort der Schrift, welches als Gnadenmittel den Glauben zeugt, und welches als Kanon den erzeugten Glauben erhält und als Auctorität normirt.

*) Vergl. unter andern Walch. XVIII. 2139. XI. 1890. Vergl. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus I. 32. 226.

ters Hause, als in demjenigen Elemente, darin er sich heimisch weiß, da er selbst Den im Herzen trägt, welchen sie verkündigt.

Allein mit dem Inhalt dieses seines Glaubens fühlte Luther sich nicht alleinstehend, sondern im Verbande der Kirche. Er erkannte klar, daß die Kirche nicht entstanden durch die Schrift, die Menschheit nicht eine christliche geworden sei durch die Lektüre derselben, als eines vom Himmel gefallenen inspirirten Buches; daß vielmehr die Kirche von Anfang an in dem lebendigen Besitz der christlichen Wahrheit gewesen, daß sie mit der Wesensfülle derselben getränkt ward durch dasselbe apostolische Wort in seiner einfachsten, kürzesten Fassung, durch dieselbe erste Verkündigung, der auch sein Glaube entstammte. Es hat vom ersten Momente ihrer Existenz die Kirche einen gemeinsamen Glauben, einen Kirchenglauben gehabt, welcher nichts Anderes ist, als die Signatur des Seins und Wirksamseins des Evangeliums in der durch dasselbe bekehrten Menschheit, das externum testimonium veritatis. Dieses Zeugniß ist der Abdruck des göttlichen Originals, welches das kirchengründende Apostolische Wort selbst war; andererseits der Ausdruck des inhaltvollen Glaubens der Kirche. Ebendamit ist schon gesagt, daß dasselbe ein in gewisser Weise Formulirtes, ein bei aller Dehnbarkeit doch Festes und der Materie nach Bestimmtes sein müsse. Und in dieser Weise ist der Kirchenglaube auch vorhanden in der Glaubensregel. In ihr sind die fruchtbaren Knotenpunkte des großen Zusammenhangs des christlichen Glaubens seiner Totalität nach in den einfachsten Umrissen, aber doch mit materieller Bestimmtheit angedeutet, das umfassende Ganze umschrieben, in dessen Grenzen erst das Einzelne artikulirt werden kann. Deshalb dringt Luther darauf, daß in und aus dem Zusammenhange eben dieses Ganzen das Einzelne der Schrift verstanden, die letztere ex analogia fidei*) ausgelegt, das dem Centrum der christlichen Wahrheit ferner Liegende im Verbande dieser umfassenden Gesammtheit gefühlt werde, der Glaubensregel eine „Beherrschung der Schrifterklärung zuzugestehen sei**).“

*) Vgl. Thiersch, Vorlesungen über Protestantismus und Katholicismus Th. I. S. 340. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus Th. I. S. 89. Jedoch treffen Beide nicht mit uns zusammen in Betreff des hier accentuirten Grundgedankens.

**) Dorner, das Princip unserer Kirche S. 73.

Wie aber? Ist diese Glaubensregel im Sinne Luthers etwa ein neues drittes Princip? — Aber wo wäre im Zusammenhang des protestantischen Systems für dieses eine Stelle? — Wird es dennoch scheinbar als solches aufgestellt, so kann diese Aufstellung für nichts Anderes als für den in Selbsttäuschung befangenen Versuch der Wiederherstellung der katholischen Auctorität gelten*). Würde die Glaubensregel anerkannt, weil sie die Tradition der irrthümlichen Kirche ist, so wäre in Wahrheit die letztere als Princip restituirt, und damit die Selbstständigkeit und Freiheit des materialen Princips tödtlich gefährdet. Wird sie dagegen anerkannt, weil sie durch die Schrift bestätigt wird, so ist sie in ihrer principiellen Stellung aufgehoben, und zugleich durch diese Aussage das κριτήριον des christlichen Bewußtseins hervorgekehrt, welches eben diese Bestätigung in freier Weise anerkennt. Die Glaubensregel muß daher irgendwie mit dem materialen Princip zusammenhängen. Freilich gehört sie der Kirche an, aber nach protestantischer Anschauung nicht deshalb, weil sie ein von ihr Dekretirtes ist, sondern in Analogie mit der anerkannten Dependenz der Kirche von der Schrift, weil sie die Bezeugung des gemeinsamen Glaubens der ersteren ist. Sie ist die Zusammenfassung des materiellen Inhalts der fides, der articuli praecipui, die nur herausgesetzt sind von dem, den Inhalt des Apostolischen Wortes abbildenden, gemeinsamen christlichen Bewußtsein der Kirche, (die ebenfalls nach protestantischer Ansicht eine Einheit ist), also ein Erzeugniß des materialen Princips, — sofern ja nicht eine atomistische Vielheit einzelner Gläubigen besteht, sondern eine von demselben spiritus sanctus bewegte umfassende Gemeinschaft, ein universales christliches Bewußtsein.

So also findet sich bei Luther in dem durch ihn begründeten ursprünglichen Protestantismus eine Dreiheit von Momenten: die Auctorität der Schrift = das formale Princip, das durch den rechtfertigenden Glauben gewordene und seiende christliche Bewußtsein mit seiner Selbstgewißheit (testimonium internum veritatis), das materiale Princip und die Glaubensregel, als formulirtes Gesammtzeugniß der von der Kirche umfaßten Gläubigen (testi-

*) Vergl. Hofmann, Der Schriftbeweis. I. S. 9.

monium externum veritatis), und zwar so, daß im Allgemeinen jedes die richtige Stellung hat.

In der weiteren dogmatischen Entwickelung nach Luther dagegen wird der zarte, tiefgreifende Zusammenhang des formalen und materialen Princips, wie der Verband des letzteren mit der Glaubensregel aufgelös't oder zerrüttet durch das ausschließliche Uebergewicht, welches das eine oder andere jener Momente gewinnt und dadurch selbst verkehrt wird.

1. In der altprotestantischen Dogmatik, deren wunderbaren Bau und deren tiefe Schätze indessen Niemand mehr bewundern kann, als ich selbst, ist es die Schrift, das formale Princip, welches bis zum Extrem in seiner Bedeutsamkeit gesteigert, während die Selbstständigkeit des materialen bis zum Nullpunkt herabgedrückt wird. Während dem ursprünglichen Protestantismus gemäß an die Schrift nur geglaubt werden sollte, weil sie von demselben Christo zeugt, welcher der Schwerpunkt des christlichen Bewußtseins ist, während sie getragen und in freier Weise bestätigt werden sollte von diesem letzteren, sofern der Inhalt beider im Allgemeinen derselbe war: wird nunmehr die Auctorität der Schrift basirt auf ihren göttlichen Ursprung, und dieser Ursprung wird zu beweisen versucht in der künstlichen Inspirationstheorie für Den, der noch nicht glaubte; die als göttlich inspirirt dargestellte Schrift sollte das den Glauben unmittelbar zeugende Princip sein. Die Göttlichkeit der Schrift sollte zuerst bewiesen werden, und dieser Beweis zum Glauben an den Inhalt der Schrift zwingen*). Freilich erkannte die altprotestantische Dogmatik die Unzulänglichkeit jener Argumente, welche der spätere Supranaturalismus im Grunde allein noch festhielt; eben deßhalb war ihre letzte Instanz, auf welche sie recurrirte, die Behauptung des Selbstzeugnisses der heiligen Schrift von ihrer Göttlichkeit, d. i. von dem göttlichen Ursprunge (divina testificatio et efficacia verbi divini cum interna spiritus sancti attestatione. S. Calov, Systema locorum theologic. tom. I. p. 458). In diesem Argumente hat sich allerdings der Zusammenhang des formalen und materialen Prin-

---

*) Vergl. mit diesen unsern nur flüchtigen Andeutungen die vortreffliche Erörterung bei Schelling, Der Protestantismus und die Philosophie §. 26, die Umkehrung des ursprünglichen Protestantismus S. 75.

cips, wie ihn der ursprüngliche Protestantismus bestimmte, in gewisser Weise erhalten, aber doch nur in einer Umdeutung des ursprünglichen Sinnes. Diesem letzteren gemäß war es der in der Schrift sich selbst verkündigende und verkündigte Christus, der sich selbst bezeugte dem durch die selbsterfahrene fides christlich werdenden religiösen Bewußtsein kraft des realen Zusammenschlusses des letzteren mit ihm: Christus selbst wird dem Gläubigen immanent. Dies ist eine wahrhaftige Thatsache, die religiös erlebt werden will und kann; eine Thatsache, in welcher die christliche Wahrheit, die Christus selber ist, dem Gläubigen gegenwärtig wird in einem selbsterfahrenen Processe. Nach der späteren Fassung des testimonium spiritus sancti soll aber die Schrift die Göttlichkeit ihres Ursprungs, die Aechtheit der biblischen Bücher beweisen durch eine ins Magische sich verkehrende illuminatio, und erst auf Grund dieser so erzwungenen Unterwerfung unter die Schrift, als eine von Gott selbst geschriebene Urkunde, sollte der Inhalt der Schrift geglaubt werden. Hier ist die Verwechselung zweier durchaus verschiedener geistiger Vorgänge klar. Der Thatsache des selbsterfahrenen Glaubens an Christum, welche allerdings bedingt ist durch das externum medium verbi, wird gleichgesetzt die Anerkennung der causa efficiens der Schrift, welche Gott selber ist, und diese Anerkennung soll gewirkt sein durch den heiligen Geist. Allein diese Anerkennung und jener persönliche Glaube sind ja ganz verschiedene Dinge; ja es kann auch nicht einmal aus jener ersteren dieser letztere unmittelbar abgeleitet werden. Es ist möglich, jene göttliche Auctorschaft der Schrift anzuerkennen, den wunderbaren Inhalt derselben ebenfalls zuzugestehen, dennoch ist, wie nach Lessing's meisterhafter Auseinandersetzung nicht mehr geleugnet werden sollte, zwischen jener Anerkennung und der selbsterfahrenen, beseligenden fides, welche das Selbstzeugniß der Wahrheit ihres eigenen Inhalts in sich trägt, eine weite Kluft befestigt; keine Argumentationen der Welt können sie heben, keine menschliche oder göttliche Auctorität die erstere in die letztere verwandeln. Gewirkt kann diese nur werden durch das geistgetragene Wort in Kraft göttlicher Begnadigung: nur die im Worte bezeugte ἀλήθεια, welche Christus ist, kann den Glauben zeugen, in welchem sie selbst gegenwärtig ist.

---

2. Gegen diese Ueberspannung des formalen Princips wird eine eigenthümliche Reaction versucht durch Calixt, indem er den engen Verband von Schrift und Kirche richtig einsehend, dieses testimonium externum ecclesiae, die Glaubensregel, ausschließlich betonte*).

Calixt erkannte scharfsichtig die Irrungen der Orthodoxie seiner Zeit, die den Glauben an die Schrift, die völlig gleichmäßige Anerkennung des ganzen Schriftinhalts mit dem Glauben an das in Christo erschienene Heil, die Heilswahrheiten, verwechselte. Es entging ihm eben so wenig, daß das abstrakte Schriftprincip mit dem Anspruch, den es machte, das den Glauben unmittelbar Zeugende sein zu können**), mit den thatsächlichen Verhältnissen, wie sie in den ersten christlichen Jahrhunderten bestanden, in bedenklichen Konflikt gerathe; daß es in der alten Kirche viel Kreise wahrhaft Gläubiger gegeben, welche die Schrift nicht kannten, welche vielmehr nur getränkt waren mit dem Inhalt der ersten Apostolischen Verkündigung, wie sie die Tradition der Kirche in der Glaubensregel erhalten hatte. Durch diesen Glauben an jene Hauptmomente der christlichen Lehre sind jene ersten Christen selig geworden, urtheilt Calixt, und doch war dieser Glaube weder dem Inhalte nach dem ganzen Schriftworte congruent, noch mit dem Lutherischen Bekenntnisse in seiner bestimmten Formulirung einstimmig. Es war die Kirche, welche in dem lebendigen Zeugnisse von Christo, wie sie es seit dem Momente ihres Ur-

---

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß hier nicht im Entferntesten beabsichtigt wird, in eine erschöpfend dogmenhistorische Erörterung über Calixt einzugehen.

**) De praecipuis religionis Christianae capitibus p. 297. Hier kämpft Calixt gegen das katholische Princip der Kirche, welches er in anderem Zusammenhang doch wieder anerkennt, erklärt sich dann aber weiter auch gegen das abstracte Schriftprincip: Homo, quicum res tibi fuerit, aut Christianus est aut non est. Si non est, nihil apud ipsum efficies ecclesiae tuae auctoritate neque hanc objiciendo, nisi principium petieris. Servator ad Judaeos: Si scriptis Moysis non creditis, quomodo creditis verbis meis? At sine Christi verbis quidem verbis credunt, qui scripturis non credunt, quomodo adduci poterunt, ut credant verbis ecclesiae? Si Christianus est, jam fidem habebit scripturae, neque enim si non haberet, Christianus esse posset. Fides (der schon daseiende Glaube) non innixa est auctoritati hominum, sed divinae nempe spiritus sancti loquentis in scriptura et per ipsam sripturam ad sensum ejus in corde perducentis.

sprungs in sich trug, das zum Heil Nothwendige vererbt und überträgt auf die Ihn Suchenden. Es ist die Kirche, in welcher die Apostellehre wahrhaftig gegenwärtig gewesen von Anfang an, so daß sie thatsächlich bekräftigt hat des Herrn Verheißung, daß er gegenwärtig bleiben wolle im Kreise der Seinen; es ist die Kirche, die nicht erst zu suchen hat in der Schrift und zu erfahren hat aus derselben den wesentlichen Inhalt desselben Apostolischen Wortes, welchem sie selbst entstammt; die vielmehr Zeugniß ablegt davon, daß dasselbe lebendig gegenwärtig ist in dieser seiner Stiftung, und durch dieses testimonium erst wirksam hinführt zur Schrift und ihr Verständniß ermöglicht, — das ist, was Calixt sich gedrängt fühlte, der Orthodoxie seiner Zeit, die unter der Schriftauctorität zu erstarren in Gefahr war, zu vergegenwärtigen. In diesen Sätzen, wie sie hier gestellt sind, ist nun allerdings noch nichts, was nicht der Lutherische Protestantismus anzuerkennen vermöchte; man kann geneigt sein zu glauben, in denselben sei nichts Anderes ausgesprochen, als das, was Luther selbst so häufig betont, daß nur in dem und durch den Kirchenglauben die Schrift von den schon Gläubigen recht zu verstehen sei. Aber diese Thesis, wie die früheren, sind amphibolisch, ihre Abbeugung ins Katholische liegt nahe, und Calixt hat sich auf dieser leicht abschüssig werdenden Bahn auf der protestantischen Spur nicht zu halten vermocht. Die letztere kann nur inne gehalten werden, wenn die Kirche als Zeugin anerkannt wird für die in ihr vorhandene Apostolische Lehre, für das wirkliche Dasein und Wirksamsein derselben in dem bestimmten Sinne, daß sie die letztere als die über ihr selbst stehende kritische Macht anerkennt, von welcher sie sich abhängig fühlt, so daß das externum testimonium ecclesiae seine Bestätigung empfängt durch das Apostolische Wort, welches in seiner schriftlichen Verzeichnung seine Aechtheit und Ursprünglichkeit verbürgt. Nun ist mir freilich wohl bekannt, daß Calixt gerade diesen Gedanken in seiner Erörterung des Verhältnisses zum Oeftern ausspricht, die Schrift als das principium primarium accentuirt. Allein eben so gewiß ist, daß dieses Verhältniß nicht in aller Schärfe und mit Consequenz festgehalten wird, vielmehr in derselben Weise, wie dies in dem Bewußtsein der Kirche der ersten Jahrhunderte geschehen, in das falsch Katholische umschlägt. Die Kirche wird ihm aus der Zeugin die die Wahrheit letztlich verbürgende Auctorität; in dem

Satze*): eine Lehre ist deßhalb die wahre, weil sie die Lehre der altkatholischen Kirche ist, ist der verhängnißvolle Rückfall in das Katholische ausgesprochen, die Selbstständigkeit des materialen Princips zerknickt, das Selbstzeugniß des freien in sich selbst die Wahrheit vernehmenden christlichen Bewußtseins zu rein accidenteller Bedeutung herabgesunken: die Kirche ist das höchste Kriterium der christlichen Wahrheit geworden, der katholische Auctoritätsglaube erneuert. — Demselben verfallen alle die, welche ihren Glauben an die Schrift letzlich begründen durch den Recurs auf die Bürgschaft der Kirche.

---

3. Endlich das materiale Princip in seiner ganzen Kraft, aber auch in der äußersten Einseitigkeit, das Recht des christlichen Bewußtseins mit seinem kühnen Selbstvertrauen, in dem ungebundensten Aufschwunge seiner freien Selbstentscheidung, — die in mancher Beziehung an Luther erinnern kann, — ist ausschließlich hervorgekehrt von Schleiermacher; aber freilich in solcher Weise, daß durch diese extreme Ueberspannung der Superiorität des christlichen Bewußtseins über die Schrift, noch mehr durch die Schranken, welche dem letzteren angelegt werden von den unbeweglich stehen gebliebenen Voraussetzungen, auf denen es ruht, eine wesentliche Verkürzung und Abschwächung, eine Verkümmerung des Evangeliums gewirkt wird.

Dennoch ist Schleiermacher's Bedeutung eine unermeßliche.

*) Dissertatio de mysterio trinitatis thes. 19 bei Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten S. 131. Quidquid horum primitiva ecclesia recipit universaliter, id quoque nos recte admittimus; quidquid improbavit aut rejecit, id quoque nos recte rejicimus. Vergl. ebendaselbst S. 127 und Calixtus ad Landgravium Ernestum p. 22. 23 bei Gaß, Georg Calixt und der Synkretismus: Nos principium primum ponimus: Quidquid sacra scriptura docet, est verum; proximum ab hoc: Quidquid primorum quinque saeculorum ecclesia unanimiter professa est, est verum. Allein diese Principiem können nicht nebeneinander bestehen, und thatsächlich wird auch das erste herabgedrückt unter das letztere durch die weitere Lehre, daß die Kirche der fünf ersten Jahrhunderte in der Tradition die richtige Interpretation der Schrift garantire. Wird dieser Gedanke ernstlich gemeint, und in seiner ganzen Strenge durchdacht, so bleibt die sonst von Calixt vorgebrachte Ansicht von der Dependenz der Tradition von der Schrift eine nicht mit jener zusammenstimmende Behauptung.

Schleiermacher ist es gewesen, welcher die Geltung des abstrakten Schriftprincips in seiner rationalistischen, wie supranaturalistischen Verzerrung mit siegreicher Energie bekämpft, der die verhängnißvolle Verwirrung der Verwechselung des Glaubens an die Schrift mit dem Glauben an Christum mit kühner Hand wieder aufgelös't. Schleiermacher ist es gewesen, welcher ungeachtet aller Einseitigkeiten und Umdeutungen, zu denen er verführt ward, dennoch wenigstens mit prophetischem Seherblick das wunderbare Leben, von welchem die protestantische fides durchglüht ist, die Unabhängigkeit des Glaubens, in seiner Gott entstammenden Zuversicht, von allen menschlichen Theorieen für die Aechtheit der heiligen Schriften wieder entdeckt hat.

Der Supranaturalismus klammerte sich krampfhaft an die Schrift, strebte den übermenschlichen Ursprung der letzteren durch Aneinanderreihung heterogener Beweisführungen, die Anerkennung des Inhalts derselben als göttlicher Offenbarung vor seiner eigenen, dem Zweifel zugeneigten Verständigkeit zu rechtfertigen. Aber die geoffenbarte Wahrheit und das subjective Bewußtsein standen — wie einst in der trübesten Zeit des mittelalterlichen Scholasticismus — einander gegenüber; der Supranaturalismus glaubte eben, daß in der Bibel eine Offenbarung enthalten; aber diese Offenbarung offenbarte im Grunde nur, daß die Offenbarung für den Menschen nicht sei. Dieser supranaturalistische Glaube und der ächt protestantische sind gerade so weit von einander entfernt, wie die notitia historiae und die fides, von denen die Apologie der augsburgischen Confession ihrem principiellen Unterschiede nach redet.

Der Rationalismus hatte die Schrift als formales Princip nur anerkannt, um in entsetzlicher Selbstbelügung den Inhalt der natürlichen Vernunft in dem durch ihn corrumpirten Schriftwort wiederzufinden, und somit auch das Innere des von der apologetischen Theologie gleichsam von außen bewachten Heiligthums zu schänden.

So war das Christenthum nicht mehr wahrhaft heimisch in der Welt der Geister. Der Supranaturalismus bannte es in die Schrift, umschloß diese mit dem Ring der Inspirationstheorie, um den göttlichen Inhalt desto sicherer festzuhalten, täuschte sich aber über sich selbst; dieses vermeintliche Festhalten war nur ein Verhüllen desselben. — Der Rationalismus hatte das vermeint-

lich unerkennbare Uebernatürliche in ein ganz Natürliches verwandelt, das Christenthum verflüchtigt.

Das System des ursprünglichen Protestantismus war in seinem geheimnißvollen Zusammenhange verzerrt, zerrissen, zerbröckelt. Die Strebepfeiler, die diesen Tempel getragen, der wahrhaft selbsterfahrene Glaube und das aus ihm geborene Wissen waren erschüttert; die antireligiöse Negation hatte den so aus den Fugen gehobenen Bau vollends in Trümmer zerschlagen.

„Wehe, wehe,
Du hast sie zerstört
Die schöne Welt!
Mit mächtiger Faust!
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen! —
Wir tragen
Die Trümmer ins Nichts hinüber,
Und klagen über die verlorene Schöne. —
Mächtiger der Erdensöhne!
Prächtiger
Baue sie wieder —
In deinem Busen baue sie auf."

In dem eigenen Busen, in dem innersten Selbstbewußtsein, der eigensten Heimath des Geistes, hat Schleiermacher mit bewunderungswürdiger Virtuosität wieder aufzubauen sich bemüht, was durch die Destruction der orthodoxen Inspirationstheorie vernichtet schien; in den eigenen Busen hat er das Zeugniß von Christo zurückverlegt, welches die supranaturalistische Theologie seiner Zeit nur der inspirirten Schrift entnehmen wollte; in dem eigenen Busen, in freier, von aller Auctorität unabhängiger Weise hat er versucht, das Christenthum als ein unveräußerliches Besitzthum, wie in der Geschichte das Bild Christi als das Unverwüstliche nachzuweisen; in dem eigenen Busen hat er gelehrt des heiligen Geistes unsterbliche Wunder selbst zu erleben, solche, die zugleich sind der freien Kinder Gottes selbstgeschaffenes Erzeugniß.

Sehen wir ab von den negativen Mächten, welche zwischen inne liegen, so sind die Hauptrepräsentanten der orthodoxen Dogmatik im siebzehnten Jahrhundert, Calixt und Schleiermacher die Axen, um welche die Dogmatik in der nachreformatorischen Zeit sich dreht. Jeder, der dieser Dreiheit zugehört, hat ein bedeutungsvolles Moment des ächten ursprünglichen

Protestantismus mit aller Schärfe accentuirt: Keiner hat den reinen volltönenden Zusammenklang seiner Principien wiederhergestellt. Diese Wiederherstellung, welche aber freilich keine Repristination sein kann, sondern eine durch den ganzen Entwicklungsproceß der protestantischen Theologie bereicherte und vertiefte Recapitulatio im Sinne des Irenäus, ist der Zukunft Ziel.

Indessen bleibt für uns noch das Wichtigste übrig, nämlich die Untersuchung, weshalb das *materielle* Princip überhaupt und namentlich in der Einseitigkeit und Beschränktheit, wie es von Schleiermacher erfaßt ist, nicht als das allgenugsame betrachtet werden dürfe.

Die Ansicht, daß das durch den rechtfertigenden Glauben christlich gewordene Bewußtsein das zureichende Princip sei, und demnach der Wiedergeborene der Schrift als des formalen Princips aus keinem andern Grunde bedürfe, als um seiner Zusammenstimmung mit der ihm homogenen christlichen Objectivität gewiß zu werden, hat zu ihrer Voraussetzung den axiomatischen Satz, daß der ganze Inhalt des Evangeliums in dem Momente der Bekehrung allseitig für alle weiteren Entwickelungen ausreichend mitgetheilt sei, sofern *dasselbe in seiner concentrirten Totalität dem Bekehrten immanent geworden*. Das Letztere ist allerdings richtig, wenn das oben Auseinandergesetzte als erwiesen angenommen werden kann. Der Bekehrte besitzt die christliche Wahrheit, aber in Keimgestalt, entsprechend dem psychischen Organ, welches sie umschließt, dem über die einzelnen Funktionen hinausliegenden primitiven Centrum, in dem sie selbst als keimende Anfänge geborgen sind. Jene Keimgestalt schließt in latenter Weise das Ganze ein. Könnte nun erwiesen werden, daß der Glaube allein durch die ihm einwohnende Macht der Selbstgewißheit den ganzen Inhalt der embryonisch ihm einwohnenden christlichen Wahrheit in Form theoretischer Erkenntniß also aus sich herauszusetzen vermöchte, daß diese so entstehende Selbsterkenntniß der fides die Erkenntniß der ganzen christlichen Wahrheit wäre: so wäre damit die Entbehrlichkeit des formalen Princips dargethan, sofern eine Bereicherung durch dieses letztere nicht Statt fände.

Jene Folgerung nimmt *Dorner**) als unbedenklich an.

*) Das Princip unserer Kirche S. 29.

Er betont den Satz, den auch wir in unserer Weise anerkennen, daß dem Wiedergeborenen als solchem ein selbstständiges φῶς einwohne, und alle weitere von diesem ausgehende Erleuchtung „nicht als von außen dem Glauben neue Stücke hinzufüge, sondern eine freie Entwickelung des inneren Keimes sein müsse".

Der gleiche Gedanke ist von Hofmann*) in dem eigenthümlichen Zusammenhang, in welchem er die Frage nach dem Objecte des dogmatischen Beweises (Was soll bewiesen werden?) beantwortet, ausgesprochen werden.

Derselbe ist, näher betrachtet, folgender.

Dasjenige, was zu beweisen die Aufgabe ist, ist die wissenschaftliche Aussage des Christenthums (= Dogma). Allein soll über die Natur dieser Aussage ein Genaueres bestimmt werden, so setzt dies voraus, daß das Wesen des Christenthums selbst ermittelt sei. Das letztere ist nun in der That nichts Anderes als die „in Jesu Christo vermittelte Gemeinschaft Gottes und der Menschen". Allein da dieses dem Inhalte nach gleiche Christenthum eine dreifache von der wissenschaftlichen Thätigkeit der Theologen unabhängige Daseinsweise hat, die eine in dem unmittelbaren Bewußtsein der Wiedergeborenen selbst, die andere in der Geschichte und dem Bestande der Kirche, die dritte in der heiligen Schrift**): so ist weiter festzustellen, auf welche dieser Daseinsweisen die wissenschaftliche Aussage sich bezieht. Auszusagen ist nichts Anderes, als dasjenige Christenthum, welches als gegenwärtiger Thatbestand nicht außer dem, welcher auszusagen den Beruf hat, sondern als selbsteigener Besitz in ihm vorhanden ist. Selbsterkenntniß, Selbstaussage ist dasjenige, was dargelegt werden soll; nicht ein Bericht von überlieferten, etwa gesichteten Thatsachen, von gefundenen oder vorgefundenen Erkenntnissen. Vielmehr hat der wissenschaftliche Theolog als Christ sich selbst eigenster Stoff seiner Wissenschaft zu werden. — Indessen fragt sich ferner, wie diese so geforderte Aussage zu Stande komme. Dieser Modus ist weder der der Beschreibung („frommer Gemüthszustände"), noch der der Wiedergabe der Schrift- und Kirchenlehre, wie sich dieselbe in dem gläubigen Subjecte eigenthümlich gestaltet hat, noch auch der der Herleitung aus einem obersten Grundsatz, sondern der der Ent-

*) Hofmann, Der Schriftbeweis Th. 1. S. 5 ff.
** a. a. O. S. 23.

faltung des einfachen Thatbestandes zur Darlegung des mannichfachen Reichthums seines Inhalts. Dazu bedarf es allerdings des Denkens; aber dieses ist ein Denken, dessen Gegenstand ein thatsächliches Verhältniß ist, in welchem, nicht über welches wir denken.

Auch Hofmann behauptet also die Möglichkeit, daß der Glaubensgehalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins von der Selbstbewegung der theoretischen Erkenntniß erschlossen und, ohne daß irgend wie die Hebelkraft des Schriftbeweises angespannt würde, in reiner Autokratie auseinandergelegt werden könne. Dieses so Auseinandergelegte ist allerdings zu messen an der Schrift, aber dieselbe bietet doch nur ein Gleiches, nicht ein Umfassenderes als das durch die normale Entfaltung des concentrischen Gehaltes der fides Erzeugte. Die Schrift ist auch nach dieser Doctrin nicht die nothwendige Befruchtungsquelle, aus welcher das (in seiner relativen Selbstständigkeit allerdings anzuerkennende) christliche Bewußtsein in seiner systematischen Thätigkeit sich nothwendig zu tränken hat, sondern das Kriterium, an welchem sie das von ihr eigenmächtig Erzeugte schließlich abzuschätzen hat.

Wir vermögen die Argumentation weder des einen noch des anderen der genannten Theologen in ihrer Haltbarkeit anzuerkennen. Unsere Gegengründe sind folgende.

Der Glaube in seiner ursprünglichen Gestalt hat zu seinem Sitz das ganze ungetheilte, unmittelbare Selbstbewußtsein. So lange er in dieser elementaren Existenz verharrt, ist kein Irrthum möglich. Aber gemäß einem psychologischen Gesetze*), — wie hier nicht näher zu erörtern ist, — kann diese Concentration des Seelenlebens nicht dessen fortdauernder Zustand sein, vielmehr geht dasselbe mit Nothwendigkeit in die Vermittelungen des theoretischen Denkens und Willens ein: also auch der Gehalt der fides gemäß seinem Verwachsensein mit den Zuständen des psychischen Organismus. Die embryonische Wesensfülle der letzteren, welche in jener ursprünglichen Lebenseinheit zusammengeschlossen war, dringt ein in die zu verhältnißmäßiger Selbstständigkeit entlassenen Funktionen, vor allen in die der Erkenntniß. Mit dem

*) Vergl. meine Bemerkungen in dem Allgemeinen Repertorium für die theol. Literatur und kirchl. Statistik. N. F. Bd. XVII. S. 78. 79.

Aufhören jener Unmittelbarkeit aber und dem Anfange der Erkenntnißbildung ist nicht nur die Möglichkeit, sondern gewissermaßen die Unvermeidlichkeit des Irrthums des nur auf sich selbst stehen wollenden christlichen Bewußtseins gegeben. Bisher hatte Christus als immanentes Princip in mehr dynamischer Weise das individuelle christliche Bewußtsein beherrscht, das bestimmende Princip und das durch dasselbe bestimmte Leben waren unmittelbar eins; jetzt erst versucht das letztere, Christum sich selbst gleichsam gegenüberzustellen, oder doch von sich loszulösen: es entsteht ein theoretisches Christusbild. Es fragt sich, — diese Frage ist die nächste entscheidende, — ob das eigenthümliche christliche Bewußtsein des Einzelnen vermöge seiner selbstständigen Production des Erkennens dieses Christusbild mit Sicherheit so zeichnen könne, daß dasselbe dem objectiven, historisch überlieferten entspräche? —. Dieses muß entschieden verneint werden.

Christus als der historische ist ja der historisch in den verschiedenen Stationen seines gottmenschlichen Lebens sich Entwickelnde. Dieses ganze, volle, geschichtliche Wesen Christi soll und muß der Glaube sich erschließen, will er anders der wahre sein. Allein der Glaube des Bekehrten entstammt der ersten, einfachsten evangelischen Verkündigung, welche freilich von Christo zeugt, aber nur von ihm gleichsam seiner geschlossenen Ganzheit nach. Im günstigsten Falle könnte also das individuelle christliche Bewußtsein, wenn es ausdrücklich sich absperrt gegen die durch den reicheren, volleren Inhalt der Schrift mögliche Befruchtung, doch nur ein Christusbild reproduciren, welches die erste Kunde von Christo ihm gleichsam eingeprägt. Freilich ist es der ganze Christus, der durch das Medium des Wortes kraft der fides hineingeboren ist in den Bekehrten; aber diese seine Ganzheit bleibt nur erhalten, so lange die fides selbst in der ursprünglichen Urgestalt der Unmittelbarkeit verharrt, das theoretische Erkennen sich noch nicht losgewunden hat aus jener primitiven Lebenseinheit. Beginnt aber dieses letztere sich frei zu entwickeln, um den Gehalt der unmittelbaren fides in seinen Hervorbringungen abzudrücken, um ein christologisches Theorem zu gestalten, so ergiebt sich folgende Schwierigkeit, an der jener Versuch, wie mir scheint, scheitern muß.

1. Das Erkennen ist seiner Natur nach ein allmählig sich bildendes. Während dem Auge des Glaubens das Gesammt-

bild Christi vorschwebt, erfaßt das Erkennen nach und nach einzelne Punkte und ist, allerdings zum Zwecke der Herstellung der Totalität, genöthigt, diese Einzelheiten zu fixiren. Indem diese gleichsam stückweise Production vollzogen wird, muß jenes Gesammtbild von Christo dem Erkennen mehr und mehr entrückt werden und damit erblassen. Freilich strebt das Erkennen, jenes Bild in seiner Totalität sich zu erhalten, aber um dieses zu erreichen, muß es dasselbe gleichsam vergrößern. Sollte nun diese Vergrößerung in ganz correcter Weise ausgeführt werden können, so müßte das Erkennen seine Production gleichsam mit Einem Schlage vollenden, was nach dem so eben Gesagten ihm unmöglich ist. Vielmehr verbreitet sich jene Vergrößerung wegen der Allmähligkeit, mit welcher sich das Erkennen vollbringt, zunächst über Einzelheiten, über einzelne Züge und Punkte, so daß diese letzteren in dieser vergrößerten Gestalt in solcher Sprödigkeit erscheinen, daß sie in den Zusammenhang des ursprünglichen Gesammtbildes nicht mit Sicherheit eingefügt werden können. Die Stellen, wo sie ursprünglich concipirt waren, sind gewissermaßen unerkennbar geworden; das Auseinandergezogensein des Einzelnen muß die Integrität des Ganzen nothwendig gefährden.

2. Abgesehen von dieser ersten Schwierigkeit, steht dem Gelingen der Erkenntnißbildung des christlichen Bewußtseins noch dies entgegen. Freilich ist es der „Christus in uns", sofern er durch das Medium des Wortes verkündigt ist, der wahre historische; aber er ist so verwachsen mit dem subjectiven Glaubensleben selbst, daß, wird eine Loslösung versucht, um das objektive Sein Christi in erkenntnißmäßiger Fassung zu fixiren, dies nicht zu erreichen ist. Im Gegentheil, die Christusfigur, welche vermittelst der Erkenntniß gebildet werden soll, wird nichts Anderes sein, als eine Darstellung der Wirkungen Christi, welche Christus auf das individuelle christliche Selbstbewußtsein und in demselben ausübt. Der Grad dieser Wirkungen wird aber bedingt durch den Grad der Rezeptivität. Beide decken sich gegenseitig. Ist dies aber der Fall, dann wird nothwendig das in dem Medium der theoretischen Erkenntniß zu zeichnende Christusbild ein eigenthümlich, aber damit auch einseitig gefärbtes werden müssen, wenn es durch das volle Schriftzeugniß nicht rectifizirt werden soll.

Erst dieses ist es ja, in welchem der allerdings in der ersten

Verkündigung bezeugte Christus in concreter Individualität nicht nur, sondern in der ganzen Fülle seines Offenbarseins ausgeprägt ist. Dieses umfassende Apostolische Wort, welches in seiner Sichselbstgleichheit nur erhalten werden konnte in schriftlicher Verzeichnung, ist erst die unverkürzt überlieferte Sichselbstdarstellung Christi, sofern es die Selbstverkündigung Christi, wie die Verkündigung über ihn durch die Apostel enthält. Christus ist allerdings der alleinige Grund alles Heils, oder das Heil selbst und die Wahrheit: das Christliche im Christenthum, das schöpferische Lebenscentrum seines Wesens ist die Person Christi selbst, und diese ist es, welche die Apostel in der ersten Predigt vor das Auge der zu Bekehrenden hinstellten. Aber die Person ist nur Person durch Handeln und Erkennen; beide sind die Hebel der ihr nothwendigen Entwickelung. Auch die gottmenschliche Persönlichkeit Christi kann nicht freigesprochen sein von diesem Gesetz der geschichtlichen Menschheit. Aber bei ihm tritt an die Stelle des Erkennens das unmittelbare Zeugen. — Christi Geschichte im Ganzen ist die allseitige reale Sichselbstdarstellung; sie vollbringt sich aber in jener Zweiheit von Elementen des Handelns und des Zeugens.

Die Sichselbstdarstellung durch das Handeln*), in welcher er successiv sein gottmenschliches Leben entfaltet, vollzieht der Herr in Stiftung vieler Verhältnisse. (Er versöhnt die Welt mit Gott, er begründet die Auferstehung seiner Gläubigen, er stiftet die Kirche.) Allein diese Thatsachen sind an sich stumm; erst durch das Zeugen, durch das Lehren werden sie zur Sprache gebracht, sie sprechen selbst; diese Sichselbstdarstellung nach der Seite des Zeugens, = seine Lehre, ist somit die nothwendige Ergänzung der ersteren. In ihr erst hat er sein ganzes Wesen für das geistige Verständniß — auch der folgenden Generationen abgedrückt.

Allein Christus selbst konnte in der Lehre nur insoweit sich darstellen, als der Prozeß seines gottmenschlichen Lebens bereits verlaufen war. Vollkommen verlaufen war es aber erst in dem Moment der Erhöhung. Diese Erhöhung, wie die ihr vorangehenden Thatsachen des Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt, welche gerade die wesentlichsten Momente in der Sichselbstdarstellung nach der realen Seite der Handlung sind, konnten

1) Vergl. Hofmann, Der Schriftbeweis. I. S. 6.

ihrem ganzen religiösen Gehalte nach, von dem sie getränkt sind, nicht bezeugt werden von Christo selbst, sondern nur von Denen, welche die Entwickelung Christi als eine bereits geschlossene anschauen konnten. Erst da, als der Herr sich zur Rechten des Vaters gesetzt hatte, als er das königliche Amt angetreten, nachdem seine Gestalt ihrem sinnlichen Auge entrückt und durch die ἀποκάλυψις des heiligen Geistes in den Aposteln verklärt war, war die Sichselbstdarstellung Christi nach der Seite der Handlung, wie nach der Seite des Zeugens eine vollständige; erst in der Mittheilung des πνεῦμα ist sie eine totale. Da diese spezifische ἀποκάλυψις nur dem Apostelkreise zu Theil geworden, können wir sie nur entnehmen dem Selbstzeugniß der Apostel: jene Vollendung der Sichselbstdarstellung Christi ist uns nur erschlossen in dem Apostolischen Wort, den Apostolischen Lehrbegriffen*).

---

*) Wenn die Biblische Theologie des Neuen Testaments den ihr so nothwendigen wissenschaftlichen Fortschritt machen soll, so bedarf es vor Allem einer principiellen Umgestaltung der Ansicht über Ursprung und Natur der sogenannten Apostolischen Lehrbegriffe. Wir würden einen wesentlichen Anfang zu dieser wissenschaftlichen Reformation schon darin erkennen, wenn dieser Name, der allein die Quelle vieler beklagenswerther Irrungen geworden, beseitigt würde. Denn gerade dieser verfehlte Terminus ist es, welcher es verschuldet, daß das Apostolische Wort auch von denen, welche es in seinem specifischen Wesen anzuerkennen den Willen haben, doch immer wieder nur graduell abgegrenzt wird von jeder andern menschlichen Theorie über das Christenthum. In der That verbleibt auf diese Weise der Apostolischen „Lehre" nur der Vorzug der Prioriät; und, mag dieselbe mit noch so hohen Prädicaten ausgestattet werden, sie erhält sich doch nur auf gleicher Linie mit aller anderen Lehrentwickelung, ist nur ein Moment in der mit ihr beginnenden dogmengeschichtlichen Evolution. Ist aber die Apostolische Lehre die erste Gestalt der christlichen Theologie, die ihren Gegenstand an dem objectiven Christenthum hat, so ist damit sowohl dem Glauben als der Wissenschaft das objective Christenthum selbst genommen. In der That ist aber das Apostolische Wort sowenig (über die Objectivität, welche das Christenthum ist, hinausgehende) Lehre, daß es vielmehr die unbedingte Voraussetzung aller Lehre, sowenig Theorie, daß es das thatsächsächliche, von dem erhöheten Herrn selbst gewirkte Zeugniß, die ins Wort gefaßte Enträthselung seiner Geschichte, die vollendete Selbstbezeugung Christi ist. —

Tüchtige Anfänge zu der von uns gewünschten Reform, aber freilich mit manchen Unklarheiten gemischt, finden sich bei Luthardt, das Johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt I. S. 216 ff.

Nach Dorners wie nach Hoffmanns Theorie**) wären diese letzteren zum Zweck der allseitigen Mittheilung der christlichen Wahrheit überflüssig. Vielmehr müßte der durch die einfachste Verkündigung so eben Bekehrte durch die freie Production der Entwickelung des aus Gott geborenen Keimes sich selbst in den vollständigen Besitz des Ganzen auch in der dem Erkennen genügenden Fassung setzen können. Richtig ist an dieser in äußerster Schärfe vorgetragenen Ansicht, daß zu jener ursprünglichen fides, zu dem von dieser umspannten Inhalte nichts von außen hinzukommen kann. An diesem Satze muß allerdings festgehalten werden; aber derselbe muß sich in anderer Weise bewahrheiten, in einen anderen Zusammenhang aufgenommen werden; die Entbehrlichkeit jenes vollen Apostolischen Zeugnisses kann daraus nicht gefolgert werden, weil sie aller Erfahrung widerspricht. Die durch die erste Apostolische Predigt gestifteten Gemeinden würden ohne die weitere Apostolische Lehre, wie sie in den Apostolischen Briefen, wie auch in den Evangelien enthalten ist, in sich verkümmert sein, und zwar in demselben Grade, in welchem sie jene erkenntnißmäßige Entwickelung — die auch wir für schlechthin nothwendig halten — versuchten. Denn einerseits treten in dem Verlauf jener Entwickelung mit einer gewissen Nothwendigkeit jene Schwankungen und Irrungen ein, die bereits angedeutet sind; andererseits kann jene Wahrheitsfülle, welche durch die erste Apostolische Predigt dem Gläubigen immanent geworden, nicht durch die Kraft einer rein logischen Dialektik, die man etwa in der unmittelbaren fides als wirksam zu denken hätte, verarbeitet werden, so daß mit unfehlbarer Sicherheit durch Argumentationen und Schlüsse das theoretische Gedankenbild in vergrößertem Maaßstabe in das Element des Wissens übertragen werden könnte. Denn einmal ist die Natur der fides ein lebensmäßiges Sichverhalten, ein persönliches Sichzusammenschließen mit ihrem Gegenstande, eine die geheimste Wurzel der Persönlichkeit durchschütternde Affection. Eben deshalb wirken auch bei der Herausgestaltung der Glau-

---

und bei Schmid, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Th. II. S. 74, 82. Die von dem letztgenannten Verfasser an dieser Stelle gemachten wichtigen Bemerkungen stehen aber freilich nicht in Einklang mit seiner eigenen Ausführung. Denn auch Schmid sind die Tropen des Apostolischen Wortes doch nur Lehrbegriffe, Auffassungen des Christenthums.

*) S. a. a. O. S. 31.

benserkenntniß, wenn sie anders wirklich religiöser Natur und Bedeutung bleiben soll, fortwährend viel „lebendigere Faktoren"*) mit, als die Nothwendigkeit der reinen Dialektik des Wissens. Sodann kann die fides, — sieht man auch ab von dieser ersten Instanz, — doch keineswegs ein Anderes reproduciren in der ganzen Weite ihrer eigenen Entwickelung, als sie kraft göttlicher Mittheilung im Momente ihrer Genesis empfangen hat. Empfangen hat sie aber freilich die ganze christliche Wahrheit, jedoch nur in der ihrem eigenen koncentrischen Wesen homogenen Form, in solcher Weise, daß sie wirklich dieselbe umfassen und lebendig sich aneignen kann. Der Christus explicitus dagegen, wie er in den Apostolischen Lehrbegriffen lebt, kann eben nicht durch die specifische erfahrungsmäßige fides angeeignet werden, sondern nur durch die aus dem Glauben mit Nothwendigkeit herausgeborene und von seinem Athem durchfeuerte erkenntnißmäßige Anschauung, die Christus den historischen in der ganzen Fülle seines geschichtlichen Seins nicht gleichsam emporziehen kann aus dem Schachte der Innerlichkeit der fides, sondern sein Bild in sich in aller Schärfe und Klarheit nur abdrücken kann, wenn sie in dem originalen für sie berechneten Zeugnisse über seine geschichtliche Sichselbstdarstellung von Neuem sich zu tränken sucht.

Dazu kommt noch Folgendes:

1. Freilich ist die Person Christi das Centrum des Christenthums; aber von diesem Centrum gehen viele Radien aus, und diese halten den ganzen in sich zurücklaufenden Kreis der christlichen Wahrheit. Diese können nicht mit zweifelloser Sicherheit von dem christlichen Bewußtsein gefunden und gezogen, sondern nur entnommen werden dem Apostolischen Worte. Wie sollte es z. B. möglich sein, eine Abendmahlslehre, eine Lehre von den letzten Dingen, eine Theorie über die Kirche aufzustellen lediglich durch die Entfaltung der keimartigen Momente, die in dem Gehalte des concentrischen gläubigen Bewußtseins beschlossen sind, ohne die Schrift? —

2. Das christliche Bewußtsein ist, was weiter in Betracht kommt, nicht ein ursprünglich daseiendes, sondern ein erst gewor-

---

*) S. Jul. Müller, Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens S. 97.

denes auf Grund des allgemeinen Gottes- und Weltbewußtseins; das letztere ist und bleibt die abstrakte Basis und die Voraussetzung des ersteren. Freilich ist das τέλος der christlichen Entwickelung die vollkommene Reinigung des allgemeinen Gottesbewußtseins durch das christliche Princip, so daß keine seiner Voraussetzungen unbeweglich stehen und undurchdrungen bleibt, vielmehr alle in der Weise aufgehoben werden, daß sie selbst sich in der und an die christliche Wahrheit opfern. Allein dieses τέλος zu erreichen ist gerade dem dogmatisch Erkennenden am allerschwersten, weil in ihm, dem zur Wissenschaft Berufenen, der Trieb des Wissens am stärksten rege ist, und demnach die Gefahr vorhanden ist, daß er den Gehalt der fides nach jenen Voraussetzungen deute. Diese partielle Beherrschung oder, vielleicht richtiger gesagt, Verstimmung des specifisch christlichen Bewußtseins durch die bleibende Basis des natürlichen Gottesbewußtseins ist der Grund aller jener Incongruenzen des dogmatischen Systems und des christlichen Glaubens in Einem und demselben Subjekte (wie z. B. in Origenes). Diese können nur gehoben werden einmal dadurch, daß eine Ausgleichung zwischen dem natürlichen Gottes- und Weltbewußtsein einerseits und dem specifisch christlichen Bewußtsein andererseits ausdrücklich versucht wird; sodann weiter in der Weise, daß das dogmatische Erkennen, welches in seiner Produktion von den Hemmnissen, welche jene Voraussetzungen des natürlichen Bewußtseins bereiten, niedergehalten und dadurch in falsche Bahnen gedrängt zu werden droht, mit dem Kanon der Schrift jene zu brechen versucht.

Ist nun überhaupt das christliche (oder bestimmter das durch den rechtfertigenden Glauben christlich gewordene) Bewußtsein nicht zureichend, alleiniges dogmatisches Princip zu sein: so noch viel weniger das Schleiermacher'sche. In Bezug auf Schleiermacher, auf welchen als den kühnsten und scharfsinnigsten Vertreter der Theologie des christlichen Bewußtseins wir hiermit noch einmal zurückkommen, trifft in reichstem Maaße zu, was über die Incongruenz des Subjektiven und Objektiven bemerkt ist.

1. In Schleiermacher ist das christlich fromme Bewußtsein nicht bloß influenzirt von der philosophischen Weltanschauung, sondern es ist durchweg normirt von derselben. Es sind nicht nur einzelne noch nicht überwältigte Reste, welche die Reinheit

desselben trüben, sondern das christliche Bewußtsein Schleiermachers ist durchweg ein von den Resultaten seiner Speculation als Prämissen seiner eigenen Organisation abhängiges. Obgleich ein Ringen des Weltbewußtseins mit dem christlichen Princip und dieses mit jenem unverkennbar ist, so ist es doch in seiner wissenschaftlichen Erkenntniß, — über seinen Glauben hat Niemand ein gesichertes Urtheil, — niemals zu einer wirklichen Entscheidung gekommen. Er selbst hat sich dieselbe erschwert durch die Behauptung jenes klaffenden Dualismus zwischen Religion und Philosophie, so bedeutsam auch deren Unterscheidung war.

Es würde im Zusammenhange dieser in bestimmten Gränzen zu haltenden Untersuchung verwirrend und nach unserem eigenen Urtheil wenigstens in wissenschaftlicher Beziehung tadelnswerth sein, sollte hier im vermeintlichen Interesse der Gründlichkeit eine ausführliche Kritik der Schleiermacher'schen Theologie von Neuem versucht werden. Vielmehr genügt es, Diejenigen, welche Schleiermacher nicht bloß aus seiner Glaubenslehre und seinen Predigten kennen, daran zu erinnern, daß ungeachtet der künstlichen Sonderung von Religion und Speculation gerade die in der letzteren gewonnenen Erkenntnisse von Gott und Welt bei ihm als die Axiome der Kritik alles in das religiöse Bewußtsein Aufzunehmenden gelten, ja daß dieses sein religiöses Bewußtsein nicht das ächte, gesunde, naive des Volksglaubens, sondern ein durch sehr complizirte Deductionen des philosophischen Denkens erkünsteltes sei. Ich wenigstens mache mich anheischig, zu beweisen, daß der Schleiermacher'sche Religionsbegriff seiner ganzen Schärfe nach, also in seiner Integrität nur von Demjenigen angenommen und anerkannt werden könne, welcher zugleich den ganzen Unterbau, der demselben in der Dialektik gegeben ist, also die eigenthümlich Schleiermacher'sche Philosophie zugleich recipirt. Will man jenes Theorem von der Wurzel losreißen und in demselben nur den wissenschaftlichen Ausdruck der Stimmung, des wirklichen Habitus der praktischen Religion und ihrer Vermittelung mit Gott dem Persönlichen anerkennen: so ist diese Affirmation vielmehr nach meinem Dafürhalten eine unberechtigte Deutung des ursprünglichen Sinnes. Die Bestimmung der Religion als des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls kann die eigenthümlichen Gedanken, in denen Schleiermacher dessen Inhalt auseinanderlegt, nur dann festhalten, wenn sie als die Verzweigungen der in der

Dialektik dargelegten Erkenntnisse der göttlichen Idee aufgezeigt worden. Eben deshalb, weil dies meine Ueberzeugung ist, die, ohne diese Abhandlung von ihrem eigentlichen Ziele abirren zu lassen, hier nicht näher erörtert werden kann, muß ich meinerseits an dem principiell erkannten Satze festhalten, daß Schleiermachers religiöses Bewußtsein nicht in der ganzen Kraft seiner concentrischen Erregtheit, wie sie dem nativen Wesen desselben eignet, dem Christenthum sich hingegeben, sondern daß es sofort Auctorität wird über den erst anzueigenden Glaubensinhalt; nur insoweit als jenes sein auf eine ganz andere Gottesidee, als die christliche ist, sich zurückbeziehendes Religionsgefühl das Christenthum zu deuten vermag, gilt es ihm auch objektiver Weise für wahr. Eben deshalb ist Schleiermachers christliches Bewußtsein am allerwenigsten ein Beweis für die Richtigkeit der Thesis, welche man zu erhärten versuchen will, daß das materiale Princip das allein genügende, selbstgenugsame sei.

2. Dieses Schleiermacher'sche christliche Bewußtsein thut gar nichts, um aus seiner Unmittelbarkeit herauszukommen, den Inhalt, den es in sich trägt, über den ganzen psychischen Organismus zu verbreiten. Daß das Wesen der Religion und somit auch in primärer Beziehung das des christlichen Glaubens die Unmittelbarkeit sei, dies bestreiten zu wollen ist freilich, — das soll zur Verhütung möglicher Mißverständnisse ausdrücklich gesagt werden, — uns fern; daß aber eben sowohl die Identifizirung des Gefühls mit der ganzen Sphäre der Unmittelbarkeit als die Beschränkung der Religion auf die letztere eine bedenkliche und verhängnißvolle Einseitigkeit sei, kann allerdings hier nur behauptet werden. Statt die Erkenntniß als ein wesentliches Moment der *πίστις* und deren theoretische Production als ein ihr selbst nothwendiges Lebensbedürfniß derselben anzusehen, durch dessen Befriedigung sie selbst erst den Reichthum ihres Wesens entfalte: betrachtet Schleiermacher vielmehr das Erkennen als ein ausschließlich nicht religiöses Sichverhalten, und im Sinne seiner richtig verstandenen Lehre*) kann weder von einem Uebergehen des Gefühls in das Denken, noch viel weniger von einem nothwendigen Uebergehen die Rede sein. Schleiermacher kennt allerdings auch ein

*) Vergl. die scharfsinnige Erörterung bei Schwarz, das Wesen der Religion II. S. 109 ff.

Denken und Erkennen der Religion, aber dies fällt nicht innerhalb der ihr eigenthümlichen Sphäre, sondern außerhalb derselben: es ist das Auffassen und gedankenmäßige Abbilden der religiösen Stoffe, d. i. der religiösen Zustände, die als solche ausschließlich haften an dem Gefühl, das gleichsam plastische Ausprägen der Bilder, welche durch das Bewegtsein des frommen Selbstbewußtseins entstehen in dem Elemente des Gedankens, als einem nicht religiösen. Durch diese Absperrung der der πίστις einwohnenden göttlichen Wesensfülle von dem theoretischen Denken, oder vielmehr durch diese Unterbindung der ihr wesentlichen Kraft des Erkennens, durch welche sie ihren eigenen Reichthum erst erschließen kann, ist das christliche Bewußtsein in Betreff seiner Ansprüche auf den alleinigen Principat nur noch weniger berechtigt geworden.

3. Das religiöse Bewußtsein wird ein christliches nach Schleiermacher nicht durch den Glauben, welcher die Gnade in Christo kraft des actus forensis der Rechtfertigung ergreift im Sinne des ursprünglichen Protestantismus, sondern durch den Eindruck, welchen der zu Bekehrende durch das Zeugniß von Christo von Seiten der christlichen Gemeinschaft empfängt*). Der Einzelne, welcher zum Glauben an Christum gelangen soll, muß in dessen geschichtlichen**) Wirkungskreis eintreten. Dieser letztere hat seine schlechthin zureichende, schöpferische Causalität an der Person Christi, seine ersten Anfänge in den ersten Apostelkreisen. Die Apostel, wie andere sich ihnen anschließende Zeitgenossen wurden gläubig dadurch, daß der Eindruck, den seine unsündliche Vollkommenheit auf sie machte, kraft seiner Selbstverkündigung allbestimmend für sie wurde und dadurch wirksam in sie eindrang. Christus wirkte, was er war, seine persönliche Würde und seine Wirksamkeit decken sich vollständig. Er ist der schlechthin Sündlose, d. h. Derjenige, in welchem das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zur absoluten Kräftigkeit und Beharrlichkeit gelangt ist. Er theilt diese seine Unsündlichkeit den an ihn Gläubigen mit, d. h. er entbindet kraft jenes Eindrucks das gebundene schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, und giebt ihnen in dieser Ungebundenheit das dem Menschen kraft seiner Geschöpf-

*) Vergl. Der christliche Glaube, Th. II. S. 6 ff. §. 87. Th. I. §. 14. S. 97. (vgl. Th. I. S. 74. §. 11.)

**) Vergl. dagegen Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche Th. I. S. 89. Wir excerpiren die betreffende Hauptstelle in der folgenden Anmerkung. S. 201.

lichkeit immanente Gegebensein Gottes im Gefühle, d. i. das Innsein seines schlechthin Determinirtseins zurück. Ergriffen von der „in sie eindringenden Thätigkeit" Christi, werden die so in den Kreis seiner erlösenden Wirksamkeit Eingeschlossenen selber Erlöste. Je mehr sie dieser erlösenden Kraft, d. h. des Durchbrochenseins der das Abhängigkeitsgefühl limitirenden Schranken gewiß werden, desto mehr werden sie gedrängt, dazu mitzuwirken, daß auch Andere diese Erfahrung machen. Dies vermögen sie nur durch Darlegung der selbsterfahrenen Thatsache (= durch Auffassung frommer Gemüthszustände, in der Rede dargestellt, d. i. durch Glaubenssätze), durch Selbstverkündigung. Sie geben den Eindruck wieder, den sie empfangen, und dieser Eindruck, allerdings unterstützt durch die geschichtliche Darstellung des Lebens und Wesens Christi, soll eben derselbe sein, den Christi Zeitgenossen von ihm selbst empfangen. Christus verkündigt sich selbst, d. h. stellt seine frommen Gemüthszustände in der Rede dar, d. i. stellt Glaubenssätze auf. Die Apostel kraft jenes empfangenen Eindrucks thun dasselbe, indem sie den letzteren mittheilen, d. i. die selbsterfahrene Erlösung von sich aussagen. Die durch sie Bekehrten folgen ihnen hierin nach; sie zeugen ebenfalls von jener Selbsterfahrung, und theilen durch dieses Zeugniß (durch Aufstellung von Glaubenssätzen) den ihnen gewordenen Eindruck Anderen mit.

Somit wird jeder so eben erst Bekehrte, d. i. der von der erlösenden Ursächlichkeit, welche Christus ist, Ergriffene, Determinirte, sofort Bekehrer und stellt Glaubenssätze auf. Der durch ihn Bekehrte erhält das Bild Christi, d. h. den ursprünglichen Eindruck in dem und durch das individuelle Zeugniß jenes Ersteren, wie es diesem aus seiner subjektiven Erfahrung entsprungen; d. h. ein nur individuelles Christusbild, ein immer verblassteres im Verhältniß zum ursprünglichen. Freilich gilt Christus als der ausschließlich Bedingende, ihm soll die determinirende Macht einwohnen, das ganze von ihm ausgehende Gesammtleben zu bestimmen, in ihm die schlechthin letzte und ursprünglich wirkende Causalität aller jener Eindrücke anzuerkennen sein, in welchen sich der erste gleichsam nur vervielfältigt; wie Gott der die Welt absolut Causirende und sein causales Sein schlechthin in ihr Auswirkende ist: so Christus der in dem Bereiche seiner geschichtlichen Wirksamkeit Impulsgebende, der primus motor electorum. Allein

gerade in dieser Bestimmung, wenn sie in ächt Schleiermacher'schem Sinne anerkannt und nicht umgedeutet wird, verräth sich die ganze das Christenthum ins Physische herabziehende Betrachtungsweise, in welcher sein wesentlicher Inhalt depotenzirt wird. Man hat gemeint, in jener Formel: „einen Eindruck von Christo empfangen", ein pelagianisches Element wittern zu müssen, da es schien, als müsse jenes „Empfangen" als eine lediglich menschliche Bestimmtheit, nicht als ein durch göttliche Begnadigung gewordenes beurtheilt werden. Allein so gewiß Schleiermacher den Begriff der Gnadenwirkung im christlich theistischen Sinne nicht kennt, so gewiß ist ihm doch andererseits jede Anwandlung einer Begünstigung des von der Kraftfülle des autonomen Selbstes strotzenden Pelagianismus fremd. Im Gegentheil ist die „Masse" der Bekehrten durchwirkt von der determinirenden Macht, welche der erste ursprüngliche Eindruck Christi vermöge des causalen Zusammenhanges des geschichtlichen Wirkungskreises ausübt. Dieser Zusammenhang ist zusammengehalten durch dieselbe physische Nothwendigkeit, und die einzelnen Glieder desselben werden in derselben Weise bewegt von der causa prima, welche Christus ist, wie der Causalnexus des natürlichen Seins von der causirenden Einheit, welche Gott ist, bestimmt, unfehlbar auswirkt, was in dieser gesetzt ist. Allein selbst diese Gegenüberstellung drückt noch nicht einmal den Schleiermacher'schen Gedanken in aller Schärfe aus, sofern sie die Deutung veranlassen könnte, als ob Natur und Geschichte doch noch irgendwie qualitativ unterschieden würden. Diese Unterscheidung ist aber so wenig der Schleiermacherschen Denkweise gemäß, daß vielmehr Dasjenige, was die Kirche unter dem Namen geschichtliche Offenbarung begreift, ihr nichts Anderes ist, als die nothwendige Evolution eines potenziellen Keimes, wie er in dem Natur und Geschichte gleichmäßig umspannenden und determinirenden Causalnexus gesetzt ist. Sie ist ein „Ursprüngliches" in dem Sinne, als sie nicht erklärt werden kann aus dem nächsten Geschichtszusammenhange; sie ist so wenig ein „Uebernatürliches", ein auf Grund der geschaffenen Welt erfolgendes, von dem durch das Gesetz der Nothwendigkeit gebundenen natürlichen Sein verschiedenes freies Sichkundgeben Gottes im Sinne des christlichen Theismus, daß sie vielmehr eben nur den Punkt bezeichnet, wo die causae primordiales, welche als intensive Keime allem endlichem Sein, dem natürlichen wie dem geschichtlichen einwohnen,

und beides nach der ihnen selbst gegebenen Intention als determinirende Mächte des Geschehens bestimmen, ihr causirendes Sein in der zeitlichen räumlichen Welt als wirksam erweisen. Und anders kann Schleiermacher auch nicht urtheilen, wenn er nicht den ganzen Zusammenhang seiner Weltanschauung zersprengen will. Denn da Gott nichts anderes ist, als die gegen die Vielheit der kosmischen Existenzen negative und sie causirende Einheit, die causa causarum, so daß Nichts in ihm zu denken, was nicht weltbedingend wäre, da ferner die Causalität als solche, also auch die absolute, ihr ganzes Sein erschöpfen muß in dem von ihr Gewirkten: so bleibt ja gar nichts in ihm übrig, was eine von dem endlichen Causalnexus verschiedene Manifestation begründen könnte; Gott hat seinen Willen nicht in seiner Gewalt, sondern er ist vollkommen übergegangen oder ist im Begriff überzugehen in das Gewollte; die kosmischen Causalitäten haften nicht an seinem Willen, als von diesem gesetzte, sondern dieser geht vollkommen auf in jene, beide decken sich vollständig.

Ist aber diese Darstellung des Grundgedankens des Schleiermacher'schen Systems wahr und getreu, so ist zugleich unwiderleglich nachgewiesen, daß die Person des Erlösers nicht über den, sondern innerhalb des Causalnexus gestellt ist, daß er nicht der Offenbarer eines überweltlichen, in gnadenreicher Herablassung sich kundgebenden Gottes ist („Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der in des Vaters Schooß ist, der hat es uns verkündigt", Joh. 1, 18); daß vielmehr, was man hier noch in figürlichem Sinne Offenbaren nennen kann, nichts Anderes ist, als das Wirken Christi auf das gebundene Abhängigkeitsgefühl(*), das Entbinden desselben durch den determinirenden Eindruck, welcher von ihm ausgeht; daß endlich dieser Eindruck, welcher in den später Bekehrten durch die Aussage der früher Bekehrten über die selbsterfahrene Thatsache der Erlösung entsteht, den wirklich geschichtlichen Christus, wie er sich selbst im Apostolischen Wort verkündigt, und durch den diesem entströmenden spiritus sanctus übertragen werden soll, dem Gläubigen nicht mittheilen kann, sondern nur ein Schattenbild desselben. Jener „Eindruck",

*) Christus kann keinen andern Gott offenbaren — im Zusammenhange der Schleiermacher'schen Lehre — als denjenigen, welcher dem Menschen auf ursprüngliche Weise gegeben ist im Gefühl: er ist das urbildliche Subjekt der Religion = des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls.

von dem so viel die Rede ist, kann nicht größer sein, als Schleiermachers Ansicht von der Dignität und Bedeutung Christi zuläßt. Diese Bedeutung geht ihm auf in die der erlösenden Ursächlichkeit, welche mit der einer irdischen Person zusammenfällt, und die Erlösung in die Wiederherstellung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls. Diese Bestimmung ist eine falsche; daß sie es sei, kann hier nicht erörtert, sondern nur behauptet werden, daß die Auctorität der Schrift dieselbe nicht bestätigt, sondern vielmehr ihr widerspricht.

Das Schleiermacher'sche religiöse Bewußtsein ist also nicht ein christliches geworden durch die Immanenz des ganzen ungetheilten zum Himmel gefahrenen, erhöheten*) Christus. Christus

*) Vergl. die tiefeindringenden Erörterungen über die dogmatische Bedeutung der Auferstehung und Himmelfahrt bei Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche Th. I. S. 13, S. 89 f. Die Bedeutung der Himmelfahrt des Herrn für die Kirchenschöpfung gründet sich darauf, daß durch sie der erschienene, gestorbene und auferstandene Gottmensch über die Beschränkung des Raumes und der Zeit hinaus in die Stellung persönlich gegenwärtiger Macht und Wirkung über die ganze Welt und alle ihre Tage und Orte getreten ist. So hat die Himmelfahrt des Herrn zur Folge, daß die von dem Herrn vollbrachten Heilsthaten aus der spröden Einmaligkeit und dem Abgethansein, welches fertigen Menschenhänden anhaftet, in die Stellung ewig (?) wirkender historischer (?) Mächte erhoben sind, und was sie einmal gethan und fertig gemacht haben, nunmehr immerfort und an allen Orten thun und fertig schaffen bis ans Ende der Tage. —

Die Himmelfahrt des Herrn hat zunächst das negative Moment, daß der Herr, was die sinnlich sichtbare Gegenwärtigkeit anlangt, „von" der Erde erhöhet, von der Apostel und unseren Augen weggenommen ist und die Welt verlassen hat. — Aber eine kirchliche Entwickelung wäre auch dann unmöglich, wenn die Himmelfahrt des Herrn nur jenes negative Moment hätte. Das Wort des Herrn „ohne mich könnt ihr nichts thun" muß immer und in Allem bei Bestande bleiben. Wenn durch die moderne Theologie Vorstellungen hindurchgehen, als ob der Herr, nachdem er den Menschen eine Lehre gegeben, oder, wie Andere es fassen, ein „neues Lebensprincip" eingegossen, solches zurücklassend die Welt verlassen hätte, um nun der Entwickelung dieser Lehre oder „dieses Lebensprincips" aus sich selbst das Weitere zu überlassen: so ist eben diese Negation einer fortdauernden persönlichen Thätigkeit des Herrn einer der schwächsten Punkte der modernen Theologie. Nach dieser Ansicht wäre des Herrn Werk fertig, aber nicht in dem Sinne, daß er nun fortgehend die Resultate dieses fertigen Werkes verwirklicht, sondern in der Weise, wie Menschen ihre Werke fertig schaffen, in die Welt hinausstellen, mit ihrer Person zurücktreten und es den Werken überlassen, für sich selbst zu wirken. Das

hat seine umgebärende Kraft nicht entwickeln können wegen der Limitationen, welche die Voraussetzungen des Schleiermacher'schen philosophischen Denkens entgegenstellten. Eben deßhalb wird das Recht der Selbstständigkeit dieses christlichen Bewußtseins dem formalen Princip gegenüber ein um so beschränkteres. Wenn Luther sagt: „Was Christum nicht treibt, das ist nicht Apostolisch, wenn es gleich Petrus und Paulus verkündigte," so ist in diesem kühnen Worte die ganze Zuversicht der selbstentscheidenden protestantischen fides ausgesprochen; es ist von ihr selbst gleichsam noch durchzittert. Es ist das Christusbild des christlichen Bewußtseins, welches dieses wagt als Norm anzulegen an das apostolisch überlieferte. Schleiermacher hat jenen Spruch Luther's factisch zu dem seinigen gemacht und mit der Thesis: „Was Christum nicht als erlösende Ursächlichkeit (in dem von ihm bestimmten Sinne) aussagt, das ist nicht apostolisch," das reiche Schriftwort an unzähligen Stellen mit dem Schwerte seiner Dialektik durchstoßen. Er hat aber durch diese kühne Wagniß nicht das Recht des christlichen Bewußtseins gegenüber der biblischen Tradition erwiesen, sondern die Beschränktheit des letzteren; nicht das biblische Christusbild war das falsche, sondern das seinige. Diese Incongruenz war nur zu heben durch ein Sichversenken in das erstere.

Es bleibt demnach nur übrig, das nothwendige Zusammensein des materialen und formalen Princips, des durch den rechtfertigenden Glauben gewordenen christlichen Bewußtseins und der Schrift anzuerkennen. Aber die weitere Frage bleibt die, wie dieses Zusammensein zu bestimmen sei. Diese Bestimmung ist um so schwieriger, da als Resultat der obigen Auseinandersetzungen eben sowohl behauptet werden muß, daß die fides in gewisser

Werk des Herrn schrumpft auf einen Impuls oder Anstoß zusammen, den er der menschlichen Geschichte gegeben, und aus welchem nun die Menschheit sich seitdem bewegt. Sodann macht diese Vorstellung jede Einsicht in das Wesen und die Wirkungsweise der Gnadenmittel, sowie in die Wirkungsweise des heiligen Geistes unmöglich.

S. 92. Fassen wir alle diese Momente zum Resultate zusammen, so sind die Heilsthatsachen vermöge der Himmelfahrt nicht bloße Facta mehr; sondern diese Facta sind ewig dauernde und wirksame Thatsachen geworden.

Weise das Ganze der christlichen Wahrheit umschließe und die Gewißheit dieser Wahrheit in sich trage, als andererseits, daß sie nicht im Stande sei, lediglich durch ihre eigene Macht dieses Ganze sich aufzuschließen, um dieses in der Erkenntniß Aufgeschlossene lediglich durch jene noch fortdauernde Selbstgewißheit sich zu bestätigen.

Beide Sätze können nicht anders mit einander vereinigt werden, als so, daß gezeigt wird, der Inhalt des materialen und formalen Princips sei derselbe und doch verschieden.

Der Inhalt beider ist in primärer Beziehung Christus selbst. Aber in dem subjectiven Glauben seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit nach ist Christus nichts Anderes als Lebensprincip, wirksame Kraft; die in ihm beschlossene Wahrheitsfülle tritt nicht vor das gegenständliche Bewußtsein; Christi Sein und sein Wirksamsein ist nicht zu trennen; verhielte es sich anders, so könnte der Inhalt der fides nicht wirklich erlebt werden, und doch ist dieses persönliche Erleben seine specifische Natur. Wäre es nun möglich, daß die fides ausschließlich und für immer dieses gottgeborene Leben bliebe, ohne jemals zur theoretischen Erkenntniß in irgend welchem Grade fortzuschreiten, so wäre die Nothwendigkeit der Schrift, als des formalen Princips, in keiner Weise darzuthun. Denn dann wäre das letztere Christus selbst, der in dem unmittelbaren Bewußtsein präsente, der dasselbe durchwirkende; das Wissen von ihm ginge ganz und gar auf in das Innensein des von ihm Bestimmtwerdens. Allein die fides kann eben nicht festgebannt werden in dieser Urgestalt ihres Wesens, sie muß vielmehr in jedem Gläubigen in erkenntnißmäßige Vorstellungen und Anschauungen sich verzweigen oder vielmehr sich in denselben auseinanderlegen; der Inhalt und die umspannende Form treten nunmehr auseinander; das Sein und das Wirksamsein Christi werden geschieden. Die der fides entstammende Erkenntniß will dieses Sein Christi in den ihr gemäßen theoretischen Gebilden abdrücken, will jenes Christusbild zeichnen, von welchem bereits oben die Rede war; oder vielmehr, sie muß dieses thun. Aber so gewiß dieses Müssen ist, eben so gewiß das Unvermögen, allein durch die Macht des dem christlichen Bewußtsein einwohnenden und sich entwickelnden Erkennens dieses theoretische Gebilde in concreter Weise zu gestalten. Dies er-

kenntnißmäßige Christusbild, welches das ausschließlich auf sich fußende christliche Bewußtsein zu gestalten versuchen würde, könnte nur werden zu einer dunkeln, starren, unlebendigen Figur. Denn dasselbe kann aus sich nichts Anderes hervorbringen, als was in es eingeströmt, wie schon S. 325 angedeutet ist. Mitgetheilt und im strengsten Sinne unmittelbar angeeignet und aufgenommen ist aber nur der Christus der ersten Apostolischen Predigt, oder das zur Heilssumme concentrirte Evangelium. Es ist freilich der ganze Christus, der auf diese Weise immanent geworden ist; aber nur der von der unmittelbaren fides rein als solcher wirklich anzueignende. Sobald gegen das der fides mit Nothwendigkeit entkeimende Wissen in der Vorstellung oder Anschauung sich vergegenständlichen will, kann die eben bezeichnete Gefahr nur vermieden werden, wenn dasjenige Medium, in welchem Christi Wesen abgedruckt ist, für dieses gläubige Wissen, d. i. das Apostolische Wort in seiner lehrbegrifflichen Fassung, d. h. die ganze unverkümmerte Schrift von dem schon Gläubigen erschlossen wird. Es ist klar: der Apostolische Lehrbegriff, wie die erste Apostolische Predigt kann nicht in jenem specifischen Sinne persönlich angeeignet, d. i. wirklich aufgenommen werden in die unmittelbare concentrische fides, und doch ist dieser Apostolische Lehrbegriff zur weiteren Befruchtung unbedingt nothwendig für die Lebenserhaltung der letzteren. Denn dieses Leben ist durch die Production jener erkenntnißmäßigen Vorstellungen und Anschauungen bedingt, und diese Vorstellungen und Anschauungen gewinnen den ihnen homogenen Inhalt nur in fortwährendem Reflex des Schriftwortes in extenso, oder des Apostolischen Lehrbegriffs in seinem ganzen ungetheilten Reichthum. Jedes Moment der biblischen Tradition, der Apostolischen Lehre wirft einen erhellenden Strahl auf diese oder jene Seite des Christus in uns, dessen Bild das Wissen zu vergegenständlichen strebt, und verklärt dieses selbst zu einem Lichtbild. Jedes Wort der Selbstverkündigung Christi und der Apostolischen Lehre weckt die Anschauung von Dem, was in der unmittelbaren fides rein als solcher nur änigmatisch angedeutet ist und niemals durch die bloße Zeugungskraft der letzteren herauszugestalten wäre. Denn die fides ist getränkt mit den Heilsgütern, ohne Verkümmerung, aber wie gesagt (S. 325) in der ihr selbst homogenen Concentration;

die erkenntnißmäßige Anschauung wird erfüllt mit denselben, aber ebenfalls in der ihr selbst entsprechenden Expansion, wie sie in der Schrift auseinandergelegt sind.

Findet aber auf diese Weise nicht eine dualistische Theilung, wenigstens eine Zerspaltung des Aneignungsorgans des christlichen Heils oder der christlichen Wahrheit Statt? Ist es nicht eine Täuschung, wenn dennoch an dem Satze festgehalten werden soll, daß die fides allein die salvifica, daß sie den ganzen Inhalt des Evangeliums in sich birgt? — Mit nichten. Jene erkenntnißmäßige Anschauung und die fides sind ja nicht zwei selbstständig neben einander stehende Organe, sondern die Erkenntniß*) ist ein dem Glauben Entwachsenes, von ihm Hervorgebrachtes, welches zu ihm selbst gehört*), und dessen Wurzeln in ihm ihre Triebkraft entfalten. Die Erkenntniß ist ferner allerdings ihrem Keime nach von derselben göttlichen Fülle, welche dem Glauben in seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit einwohnt. Aber die Erkenntniß kann nicht lediglich vermöge dieser Befruchtung, die sie in ihrer Keimgestalt erfahren hat, für befähigt erachtet werden zur Erfassung der christlichen Wahrheit in der ihr entsprechenden Weise; sondern sie bedarf vielmehr, da sie ungeachtet des lebendigsten Verwachsenseins mit dem Glauben allerdings auch ein anderes ist, als er, der Spiegelung in dem klaren Worte, in welchem Christus in seiner geschichtlichen Wirklichkeit seiner Selbstoffenbarung nach sich abgedrückt hat, um den Schatz zu heben, welchen die fides in sich birgt. Der Glaube ist seiner Natur nach ein Ueberschwängliches, Ahnungsvolles, an Besitz reicher als an Wissen; das Ganze der

*) Vergl. das Weitere hierüber in dem zweiten Abschnitt.

**) Die Anerkennung dieses wesentlichen Zusammengehörens des Glaubens und der Glaubenserkenntniß ist der Grund der Irrungen bei Schelling a. a. O. S. 76, 87, 88. Allerdings die fides in ihrer Unmittelbarkeit kann das exponirte Dogma von der Trinität nicht aufnehmen; daraus folgt aber nicht, was Schelling fälschlich daraus schließt, daß dieses, wie andere Dogmen der (nicht religiösen) Erkenntniß, der Sphäre der Entstehung des Glaubensobjektes angehören, nicht zu diesem selbst. Schon in der einfachen fides ist ein trinitarisches Moment enthalten; durch die Glaubenserkenntniß, die sich mit dem Schriftwort tränkt, wird dasselbe zu jenem theoretischen Gebilde, welches dem Glauben selber angehört in dieser seiner Entwickelung. Vergl. meine Bemerkungen in dem Allgemeinen Repertorium für die theolog. Literatur und kirchliche Statistik Bd. XVII. S. 77.

christlichen Wahrheit wohnt ihm ein in latenter Weise, und dieses Ganze ist schon ein durch die Wundermacht des begnadigenden Gottes selbst gewirkter pneumatischer Organismus; aber emporgehoben werden aus dieser latenten Existenz kann es nicht bloß durch jenes φῶς, welches der Gläubige in sich trägt, und all sein Erkennen also durchleuchtete, daß jeder Irrthum vermeidlich wäre, sondern durch die Kraft der Attraction, welche das Schriftwort ausübt.

Aber allerdings die Schrift und das gläubige Bewußtsein (als Glaube und Erkennen) stehen in einem geheimnißvollen, göttlich geordneten Rapport. Einmal muß jedes Moment der Schriftwahrheit in freier Weise assimilirt werden von dem gläubigen Bewußtsein, sei es im Zustande jener concentrischen Unmittelbarkeit, sei es in der ihr entsprießenden Glaubenserkenntniß. Es darf und soll — und das ist die höchste Forderung des ächten Protestantismus — nichts in der Schrift Tradirte ein nur äußerlich Auctoritätsmäßiges bleiben; der ganze Schriftinhalt ist vielmehr darauf angelegt, umgesetzt zu werden in das Eigenthum, in das durch das κριτήριον des Christlichen bestätigte Eigenthum des Gläubigen. Andererseits sehnt sich das gläubige Bewußtsein, den ihm einwohnenden Inhalt zu messen an der Schrift, sich emporziehen zu lassen zu ihrer Höhe, bekräftigt zu werden in seiner Wahrheit. Da aber beide, Schrift und christliches Bewußtsein, relativ selbstständig gegen einander sind, so kann auch gesagt werden, daß sie durch das Gesetz der Polarität gehalten werden; sie stoßen sich von einander ab und ziehen sich einander an. Das christliche Bewußtsein will nur glauben an die Schrift, sofern sie von Christo zeugt, und nicht sich lediglich unterwerfen unter die Schrift da, wo dasselbe kein Selbstzeugniß der Wahrheit erfährt, und somit entsteht jene Neigung zur Reaktion gegen sie. Andererseits zeugt die Schrift in der Weise von Christo, daß sie sich nicht will herabdrücken lassen auf das Maaß des subjectiven Glaubens, sie will sich nicht reduciren lassen auf Das, was derselbe ertragen kann. Vielmehr reizt sie als die von dem christlichen Bewußtsein in freudiger Zusammenstimmung im Allgemeinen anerkannte Auctorität zur Aneignung ihres Inhalts auch im Einzelnen. Dieses sich Abstoßen und sich Anziehen, dieses sich Fliehen und wieder Finden ist der Herzschlag

des Protestantismus, der Schmerz, aber auch die Bedingung seines stets sich verjüngenden Lebens. Aber dieser Schmerz wird nicht eher gestillt, der Preis des schmerzensreichen Ringens nicht eher ertheilt, als bis die Schrift in ihrer göttlichen Hoheit frei anerkannt, weder überwältigt wird in diesem Kampfe, noch den Glauben selbstlos beugt, sondern ihn mit Siege krönt; gleichwie Jakob, als er einst mit Jehovah rang, in heiliger Inbrunst ihn umklammert hielt, und ihn nicht ließ, er segnete ihn denn. —

II. Das dogmatische Erkennen*).

Das dogmatische Erkennen steht dem philosophischen, wie dessen Natur wenigstens noch in den letzten philosophischen Versuchen bestimmt wird, entgegen. Dieser Satz muß im Interesse der christlichen Dogmatik nachdrücklich behauptet werden, so viel Anstoß derselbe auch erregen mag.

Freilich kann es augenblicklich dem aufmerksamen Beobachter der Gegenwart zweifelhaft sein, ob es überhaupt eine Philosophie noch giebt; sie hat offenbar in den letzten Jahren nicht bloß aufgehört, eine erkennbare, bestimmende Macht in der Zeit zu sein, sondern sie, die als die Allmächtige und Allwissende sich gebehrdete, ist gestürzt durch dieselbe revolutionäre Praxis, welche sie selbst, durch die krankhaft theoretische Ueberbildung des deutschen Volkes in dem dritten und vierten Decennium dieses Jahrhunderts begünstigt, vorzubereiten ihrerseits geholfen hat. Durch die Consequenz der Praxis, in welche der Fanatismus der Ideenrevolution umgeschlagen, ist die Intention der Theorie Vieler Augen erst klar geworden: der Idealismus des Gedankens hat die diabolische Macht der Verneinung in dem Realismus der Thatsachen dem noch irgendwie von sittlichen Urbildern bewegten Bewußtsein in erschütternder Weise verrathen. So ist es denn geschehen, daß die Philosophie, welcher während ihres scheinbaren Triumphzuges durch die flüchtige Gegenwart vergebens Worte der Warnung und der Mahnung zugerufen, auf dem Extrem des

*) Auch diese zweite Nummer hat keineswegs den Zweck, das in Rede stehende Thema in erschöpfender Vollständigkeit zu behandeln, sondern hat die bestimmteste Beziehung auf No. III. und in dieser Beziehung ihre eigenthümliche Beschränkung.

Atheismus angekommen, durch den Conflikt mit den sittlichen und religiösen Mächten mit dem realen Leben selber zerfallen, dermalen gedemüthigt und in den Staub getreten ist, wie seit der Reformation noch nie. Indessen ist die Meinung uns fern, als ob die Theologie über diesen Sturz sich zu freuen habe; im Gegentheil ist sie selbst als Wissenschaft davon afficirt, und wenn die Anregungen und die schöpferischen Ansätze zu neuen Bildungen in dem gegenwärtigen theologischen Stadium im Vergleich mit dem früheren verringert sind, so ist der Grund davon in der Erschlaffung der Spannkraft der Speculation wenigstens mitzusuchen*). Aber dennoch ist der Moment für die der Theologie nothwendige Selbstbesinnung und Sammlung in sich selbst günstig zu nennen; sie hat sich der Bedingungen zu vergewissern, unter denen allein die Aussöhnung auch mit einer ernsteren wiederaufbauenden Philosophie möglich ist; sie hat in aller Schärfe ihr Gebiet zu begränzen.

Diese Gränzen hat sie zu ziehen, um die Illusionen zu zerstören, in welchen Diejenigen noch befangen sind, welche zuletzt über die zwischen Theologie und Philosophie streitigen Principienfragen sich haben vernehmen lassen. Sehen wir ab von den nunmehr kleinlaut gewordenen Stimmführern der Hegel'schen Schule, und blicken vielmehr nur auf die Bestrebungen der Vertreter der nachhegelschen Speculation, wie die eines Sengler, Fichte: so findet sich trotz aller Einschränkungen, durch welche man den er-

*) Vgl. die Bemerkungen Liebner's über den Zusammenhang der neuern Theologie und Philosophie in seiner Christologie, oder der christologischen Einheit des dogmatischen Systems 1. S. 4. (Ganz aus der Seele geschrieben ist mir die Erinnerung, „die neuere Philosophie habe in ihren wirklich großen Vertretern und deren unmittelbaren Produktionen gerade diejenigen Probleme angerührt und bewegt, die, obwohl ihre Lösung zur großen Einheit des christlichen Systems gehöre, doch von der kirchlichen Theologie noch nicht eigens aufgenommen seien." „Sie liegen vornehmlich in der Idee des Absoluten, weiter der Freiheit Gottes und des Menschen, endlich in der Idee der Natur und des Verhältnisses des Geistes zur Natur." Einen der Hauptgründe der Stagnation der dogmatischen Theologie am Ende des siebzehnten Jahrhunderts, ferner der Erfolglosigkeit des Streites des Rationalismus und Supranaturalismus sehe ich in der Vernachlässigung der dogmatischen Erkenntniß der allgemeinen christlichen Gottesidee ihrer religiösen Fülle nach. In der verflüchtigenden Auffassungsweise der letzteren waren beide Systeme, der Rationalismus und Supranaturalismus, einig; nur in den praktischen Folgerungen und Anwendungen gingen sie auseinander; eben deßhalb ward der Kampf ein Kampf um rein formale Principien.)

cessiven Bewegungen vorzubeugen sucht, dennoch die Ansicht über das Wesen des philosophischen Erkennens seiner psychologischen Seite nach nicht geändert. Das philosophische Erkennen wird auch dermalen als ein von allen religiösen und sittlichen Dispositionen unabhängiges Thun des rein theoretischen Geistes, wenn auch nicht als ein schöpferisches in ursprünglich Hegel'schem Sinne, doch als ein lediglich durch sich selbst producirendes angesehen. Das Erkennen wird auf dieser Seite nach einer noch immer stereotypen Annahme als ein im strengsten Sinne selbstzeugerisches, d. h. als ein in seiner Absperrung von dem ganzen praktisch-realen Habitus des Personlebens verharrendes, in sich selbst entspringendes und verlaufendes vorgestellt; es erscheint als die von allen lebensmäßigen Voraussetzungen als Hemmnissen befreite Selbstbewegung der reinen θεωρία, deren Wesen die nur gedankenmäßige Untersuchung ist. Der Gedanke in seiner Selbstmacht soll durch den Gedanken überwunden, die Darlegung des Ungenügenden einer philosophischen Lehre lediglich aus der denkenden Erkenntniß geschöpft werden. Somit würde, wäre diese Ansicht wahr, jedes Motiv zur Construktion oder Destruktion einer philosophischen Weltanschauung dem die ganze Wahrheit ausschließlich umspannenden Denken, seiner Befriedigung oder Nichtbefriedigung entspringen.

Es soll hier nicht weiter ausgeführt werden, daß, wie bereits Lange*) nachgewiesen, im Zusammenhange dieser Ansicht das gedankenmäßige Erkennen, wie es die Philosophie für sich in Anspruch nimmt, nothwendig aufhören müßte eine persönliche Function, ein Sichverhalten des individuellen Geisteslebens zu sein. Nur daran darf erinnert werden, daß es dieser Theorie gemäß durch das Zwingende der rein gedankenmäßigen Deduction jedes menschliche Bewußtsein, abgesehen von seiner religiösen und sittlichen Disposition, zur Anerkennung des Wahrheitsgehaltes einer philosophischen Erkenntniß zu nöthigen möglich sein müßte. Und allerdings giebt es ja wissenschaftliche Sätze, welche durch die Macht der Evidenz in vollkommener Identität in dem sittlich Ernstesten wie in dem an aller sittlichen Wahrheit Verzweifelnden erzwungen werden können. Ja es giebt umfassende wissenschaftliche Gebiete, in welchen das Erkennen durchweg diesen Charakter

*) Philosophische Dogmatik S. 204.

der Identität und Nothwendigkeit trägt, nämlich das der Logik und Mathematik. Hier kann es gelingen, durch die Virtuosität, mit welcher die von den schon vorhandenen sittlichen Bestimmtheiten absehende wissenschaftliche Beweisführung sich vollzieht, die Erkenntnißmomente gewissermaaßen in unwiderstehlicher Weise hervorzubringen. Allein diese zwingende Kraft, wie der Typus der Identität, eignet dem philosophischen Erkennen eben nicht auf allen Gebieten; der Schluß von dem offenbaren Gelingen der stringenten Argumentation in jener abstrakten Sphäre auf ein gleiches in allen übrigen ist eben ein unberechtigter und irriger. Gerade die höchsten geistigen Gebiete, wie sie die Religionsphilosophie und die Ethik zu durchforschen hat, können eben nicht durch den sogenannten reinen Gedanken umspannt werden, sondern nur durch ein Erkennen, welches in einer bestimmten religiös-sittlichen Affektion des gesammten Personlebens wurzelt. Diese Behauptung ist nicht selten als ein Eingeständniß wissenschaftlicher Ohnmacht aufgefaßt und mit den Waffen des Hohnes und der Ironie bekämpft worden. Aber die Unwissenschaftlichkeit ist vielmehr auf Seiten der Bekämpfenden. Gerade das ist eine Schwäche des wissenschaftlichen Urtheils, jene vermeintlich stringenten Beweisführungen, durch welche religionsphilosophische und ethische Punkte mit der Kraft der Evidenz erörtert werden sollen, für stringent zu halten. Zwingend sind sie nur für Diejenigen, welche in ihrer religiösen Anschauung, in ihrem Glauben im allgemeinsten Sinne des Wortes die Axiome schon vollzogen haben, auf denen dieselben ruhen; diese sind die jene Argumentationen unterstützenden, sind die mächtig wirksamen Hebel, durch welche die Ueberzeugung mitgetheilt wird. Diese verschiedene Stimmung des Bewußtseins ist es, welche die Verschiedenheit des Grades der Beweiskraft bedingt, welche jener kunstgemäße Apparat von Schlüssen und Folgerungen auf Einzelne ausübt. Wäre es lediglich der letztere, welcher die Ueberzeugung hervorbrächte, wäre es das in Allen identische Denken, welches hier thätig wäre, so müßte der Erfolg mit unfehlbarer Sicherheit für Alle der gleiche sein. Dieses Letztere ist aber so wenig der Fall, daß eine sich überhebende Philosophie noch täglich die Ohnmacht ihrer Diakektik zu erproben Gelegenheit findet. Einem consequenten, auch den Kriterien des sittlichen Bewußtseins nicht mehr vertrauenden Atheisten läßt sich weder ein religionsphilosophischer, noch ethi-

scher Satz beweisen, die Persönlichkeit Gottes nur einem Solchen, welcher in sich selbst die Prämisse schon vollzogen hat, auf welchem Dasjenige ruht, was in dieser Beziehung ein Beweis genannt werden kann. Wo das Selbstgefühl der sittlichen Freiheit nicht zugleich mit dem nativen unmittelbaren Gottesbewußtsein lebensmäßig sich zusammenschließt, da kann niemals eine religionsphilosophische oder ethische Erörterung ihr Ziel erreichen. Selbst die abstrakte Idee des Unbedingten, dieser dunkle Schattenriß des persönlichen Gottes, kann nur unter den Regungen des gewaltsam unterdrückten Gottesbewußtseins im Denken vollzogen werden; während die Idee der Persönlichkeit im theistischen Sinne durch keine Macht dieser Erde, durch keine zwingende Dialektik sich erweisen läßt.

Das philosophische Erkennen, wie es noch von Schwarz gegen das dogmatische abgegrenzt wird, soll ja ausgehen bei der Bestimmung des Absoluten von der realen Weltthatsache*); diese soll „die Voraussetzung sein, welche in dem Prozeß des Wissens sich selbst aufhebt und somit sich selbst beweisendes Resultat wird"**). Eben deshalb aber gerade, weil als das Fundament jener vermeintlichen Beweisführung die objective Weltthatsache gesetzt wird, ist die Idee Gottes auf diesem einmal gewählten Standpunkt der Betrachtung nur in ihrem absolut nothwendigen Zusammensein mit der Welt zu denken, eben deshalb nur als die ihr homogene Ursächlichkeit, als die gegen die Vielheit der kosmischen Existenzen negative, causirende, aber auch sich in ihr vollkommen auswirkende und abbildende Einheit, nicht als wahrhaft transscendente Freiheit. Die Welt bleibt das Maaß Gottes. Könnte das Daseiende von dieser, wie man meint, in vollkommener Autonomie verfahrenden Philosophie aus sich selbst begriffen werden, so hätte sie keine Veranlassung über dasselbe hinauszugehen; denn sie will ja nur in rein wissenschaftlichem Interesse, von allen in dem religiösen Bewußtsein liegenden Prämissen absehend, das Weltproblem lösen, und zwar so, daß sie bei diesem Versuch der Lösung die Freiheit ganz unbefangener Weise mit einschließt in den nothwendigen Causalzusammenhang des endlichen Seins (damit freilich gerade negirt). Eben deshalb, weil

*) Das Wesen der Religion I. S. 170.

**) Ebendas. I. S. 99.

die Freiheit in ihrem specifischen Wesen verkannt, in starre Nothwendigkeit verkehrt ist, weil sie selber sich ertödtet hat — und keine theoretische Beweisführung kann das Bewußtsein derselben wiedererwecken — ist auch die entfernteste Möglichkeit genommen, Gott in seiner Transscendenz als den Persönlichen zu erkennen. Diese wie andere der religiösen wie sittlichen Sphäre angehörenden Erkenntnisse haben eben den ganzen praktisch-realen Habitus des Menschen, somit auch den Willen zu ihrem Grunde. Diesen zu bewältigen, ist aber alle Kraftanstrengung der Dialektik unzureichend. Daher kann Niemand gezwungen werden zum Anerkennen und Erkennen des weltfreien Gottes durch die dem Denken selbst entstammende Nothwendigkeit der Beweisführung; dazu vielmehr gehört ein Akt der Selstentscheidung, wie er nur der selbsterlebten sittlichen Freiheit in ihrer religiösen Disposition ermöglicht ist. Glaube in diesem allgemeinen Sinne ist Gott bejahender, Unglaube Gott verneinender Wille*); weil dieser das Fundament ist, darauf sie ruhen, deshalb hat das theoretische Denken keine Macht über sie**).

Es sei erlaubt, diesen Satz zu erhärten oder vielmehr zu veranschaulichen durch eine flüchtige — natürlich nur diesem unserm bestimmten Zwecke dienende — kritische Betrachtung der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes.

Der Glaube an die Beweiskraft dieser Argumente ist wohl im Ganzen als aufgegeben anzusehen. Wenigstens dürfte sie kein Dogmatiker, welcher von der Strömung der neuern theologischen Bildung sich getragen***) fühlt, darzulegen wagen; denn es ist unwiderleglich wahr, daß das verschiedene Weltbild, welches sie zu ihrer Unterlage haben, ein verschiedenes Gottesbild, oder richtiger, um diesen durch die Religion geheiligten Namen nicht zu entweihen, ein verschiedenes Bild des Absoluten reflectirt. Freilich hat es an Versuchen nicht gefehlt, dieses Sein des Absoluten zu hypostasiren und mit dem Dasein des christlichpersön-

*) Vergl. die leider nur beiläufige Bemerkung bei Martensen, Die christliche Dogmatik, 23. §. 10: Der Glaube ist der tiefste Willensakt, der tiefste Akt des Gehorsams und der Hingebung.

**) S. Dalmer in meinem Repertorium für die theol. Literatur und kirchl. Statistik. N. F. Bd. 19. (1849). S. 8 fd.

***) Vergl. unter andern Martensen, Die christl. Dogmatik. S. 91, 92 §. 38.

lichen Gottes zu verwechseln, oder doch im Sinne irgendwelcher theistischer Transscendenz zu deuten; aber diese müssen sämmtlich an der Dialektik des wirklich voraussetzungslosen, mit klarem Bewußtsein verfahrenden, nur die Befriedigung der theoretischen Erkenntniß erzielenden Denkens zerschellen.

Noch neuerlich hat indessen Schwarz in seinem bereits mit Auszeichnung erwähnten Werke versucht, dem sogenannten teleologischen Beweis eine eigenthümliche Spannkraft mitzutheilen. Allerdings wird von ihm zugestanden, dieses Argument nöthige nicht zur Anerkennung eines außerhalb und über der Welt stehenden Gottes, — welche Anschauung überhaupt als eine lediglich dem theologischen Vorstellen angehörige bezeichnet wird; aber dennoch zwinge dasselbe nach seinem Dafürhalten das philosophische Denken, ein von dem Weltzweck verschiedenes, zwecksetzendes Princip, eine das τέλος bestimmende Intelligenz und damit die Transscendenz Gottes zu fordern. Allein im Interesse dieser sogenannten freien philosophischen Erkenntniß, — auf daß alle Illusion in dieser Beziehung zerstört werde, ist selbst diese nöthigende Kraft jener Beweisführung keineswegs einzuräumen. Auch Schwarz will von einer objectiven Weltthatsache ausgehen, um die Natur des absoluten Objects der Religion zu bestimmen. Diese objective Weltthatsache ist ihm, wenn anders die von ihm gethanen dahin zielenden Aeußerungen richtig von uns gedeutet werden, die Natur, die Welt, abgesehen von der persönlichen Kreatur. Wird nun auf diese Weise jene Weltthatsache begränzt, die Natur als diejenige Sphäre bezeichnet, in welcher der Zweck walte: so muß auf eine täuschende Zweideutigkeit aufmerksam gemacht werden. Der Zweckbegriff nämlich hat eine zwiefache Daseinsstufe. Auf der ersten oder niederen Stufe sagt derselbe nichts Anderes aus, als die Cohärenz des plastisch gestaltenden Keimes mit den natürlichen Dingen, die Bezogenheit des ersteren auf die letzteren. In der Natur nehmen wir allerdings diese Bezogenheit wahr; aber auch nicht mehr. Wird in derselben sofort die Determination einer selbstbewußten, wollenden Intelligenz anerkannt, so wird man sofort in eine Illusion verwickelt, welche das nüchterne Denken leicht zerstören kann. Das menschliche Selbstbewußtsein kraft seiner Freiheit legt sich in jenes natürliche Verhältniß hinein, deutet dasselbe nach seinen Kategorien. Oder, in der objectiven Natur an sich waltet der niedere Zweckbegriff,

in dem denkenden Menschen der höhere oder eigentliche, welcher die Intelligenz und Freiheit zu seinen wesentlichen Elementen hat. Das naturalistische Denken, welches das specifische Wesen der letzteren leugnet, ist daher durch in ihm selbst liegende Gründe keineswegs genöthigt, jene in der Natur sich offenbarenden Zwecke auf ein vorausschauendes Princip, d. h. auf eine wollende Intelligenz zurückzuführen; es wird vielmehr sich daran genügen lassen, eine bewußtlose, plastisch wirkende Naturkraft anzunehmen und gegen deren Hypostasirung zu einem selbstbewußten, wollenden Wesen protestiren. Und allerdings könnte das reine Denken bei der Anerkennung dieser Idee des Lebens, bei dieser Naturlebendigkeit stehen bleiben, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Wird es dennoch, wie es meint, getrieben, eine zwecksetzende Intelligenz, einen sich selbst durchsetzenden Willen als die causa primordialis jener Bezogenheit der Potenz auf die Wirklichkeit zu postuliren, so ist diese Meinung eine entschieden irrige; nicht die Consequenz ist es, welche das Denken anstachelt zum weiteren Fortschritt, sondern durch die Freiheit wird es sollicitirt. Die Schwingungen dieser ewig sich verjüngenden, auch aus dem Tode wiedererstehenden Wunderkraft sind es, welche die Nothwendigkeiten des selbstgenugsamen Denkens aus den Angeln heben.

Allerdings, wird der Zweck in strengem Sinne gefaßt, so kann er nur als das Produkt einer wollenden Intelligenz gedacht werden, — und zwar nicht als ein ruhendes, von ihr selbst abgelöstes, todtes, sondern als ein solches, in welchem die wollende Intelligenz noch lebendig ist. Der Zweck und die Zwecke setzende Intelligenz sind durch unsichtbare, aber unzerreißbare, aus Stoffen der Intelligenz selbst gewobene Fäden mit geheimnißvoller Sicherheit aneinandergeknüpft; ebenso andererseits die dem Zwecke dienenden Mittel und der Zweck selbst. Gerade vermöge dieser Cohärenz übt der letztere in gewissem Sinne eine schöpferische Kraft aus. Der Grund kommt erst in der Folge zur Erscheinung; der Zweck aber geht principiell den Mitteln voran. Er ist zwar in Bezug auf die zeitliche Succession das Spätere, der Wirksamkeit nach aber das Frühere. Zweck ist vorauswirkende Folge, wie Schwarz nach Fichte's Vorgange richtig sagt; das Ende, das zu

erreichen die Mittel dienen sollen, ist gerade die Ursache, die der Zeit nach vorausgehenden Mittel sind das Verursachte. Aber diese schöpferische Kraft, welche allerdings der Zweck bewährt, erhält sich nur so lange, als derselbe sich noch nicht durchgesetzt hat; der höchste Moment seines Sieges ist zugleich der seines eigenen Untergangs.

Sollte nun das göttliche Wesen auf Grund der in der Welt (selbst mit Einschluß der persönlichen Kreatur) erkennbaren Zwecke bestimmt werden, so könnte dies möglicher Weise doch nur so geschehen, daß zunächst der principielle Endzweck erkannt würde. Der Zwecke sind viele; aber nur in dieser Zerstreuung und Isolirung sind sie viele; im Zusammenhange des teleologischen Organismus sind sie nur dienstbare Mittel. Die vielen τέλη sind im relativen Sinne allerdings prädestinirende Kräfte, aber sie sind dies nur so lange, bis der Moment verlaufen ist, den sie auszufüllen haben im Dienste des absoluten Zweckes. Dieser ist der Weltzweck, — das den ganzen Weltlauf Beherrschende und Bestimmende (in dem von uns bezeichneten Sinne). Weis't nun freilich dieser absolute Zweck zurück auf ein Zwecke setzendes Princip, und kann dieses ohne Spielerei mit Worten nicht anders bestimmt werden denn als wollende Intelligenz: so würde nichtsdestoweniger beides (der Zweck und die Zwecke setzende Intelligenz) nur dann in klarer Unterscheidung auseinander gehalten werden können, wenn die ganze Kraft der letzteren nicht aufginge in den ersteren, sondern ihr ein Ueberschuß verbliebe.

Soll dagegen die Natur der jenen absoluten Zweck setzenden Intelligenz lediglich nach dem Gehalte eben dieses τέλος gleichsam abgeschätzt werden: so fallen faktisch beide (der absolute Zweck und das Zweck setzende Princip) zusammen; nur das abstrakte Denken vermag hier zu unterscheiden. Wird nun weiter diese Zwecke setzende Intelligenz dem vollen Gottesbegriffe gleichgeachtet, so ergeben sich folgende Consequenzen. Gott und die Welt fallen allerdings nicht unmittelbar zusammen. Die Welt ist das successivisch Werdende, Gott ist das sich selbst gleiche Eine, welches die Intention des Werdens angiebt. Die Welt ist das Mannichfaltige und Viele, Gott die gegen Dieses negative Einheit. Die Welt ist in dem zeitlichen Nacheinander wie in dem räumlichen Nebeneinander das Gesetzte, Deter-

minirte; Gott ist die determinirende Macht. Ja er ist nicht bloß dies, er ist auch bestimmende Intelligenz. Allein da die ganze Kraft der letzteren in dem Endzweck der Welt aufgeht: so ist dieselbe nur so lange übergreifendes Princip und treibende Macht, also transscendent, als die zeitliche Succession der Entwickelung in ihrem Verlauf noch nicht bei jenem determinirten Schlußpunkt angelangt ist. Bis dahin ist auch eine Natur und Geschichte bestimmende Vorsehung vorhanden. Aber sobald die Weltentwickelung bei dem ihr gesetzten und sie beherrschenden τέλος angekommen: da conincidirt auch jene übergreifende und bestimmende Intelligenz oder Gott mit der in ihrem letzten Endzweck sich selbst erreichenden Welt. Das ganze zeitliche Werden der Weltentwickelung nach ihrer natürlichen wie geschichtlichen Seite ist ja nichts Anderes, als die zeitlich-räumliche Abwickelung des im τέλος Beschlossenen. Ist diese Abwickelung bis auf den letzten Rest erfolgt, dann ist zunächst das τέλος seiner determinirenden Kraft beraubt, und weiter, es ist die in diesem τέλος all ihre Kraft erschöpfende Intelligenz selbst erloschen.

Der Versuch von Schwarz, auf Grund des teleologischen Organismus der Welt das Wesen Gottes zu bestimmen, führt somit allerdings zu einem Gottesbegriff. Die so bestimmte Gottesidee hat den Charakter der Transscendenz wie Intelligenz, aber sie hat beides nur ad tempus. Gott und die Welt sind verschieden, so lange die successive Entwickelung dauert, so lange das als absolut anerkannte treibende τέλος sich noch nicht durchgesetzt hat. Sie fallen zusammen, sobald dieser Moment eintritt. Diese Folgerung könnte nur abgeschnitten werden durch die Hypothese von einem progressus in infinitum. Aber diese Hypothese muß vornehmlich an dem streng gedachten Zweckbegriffe zerschellen. Ein Zweck, welcher nicht wirklich realisirt wird, ist eine nur imaginäre Größe, keine determinirende und sich bethätigende Macht. Der Reihe aneinander geschlossener Momente, welche von dem vorauswirkenden τέλος bestimmt werden, ist ja schon durch dieses selbst das Einmünden, das Aufgehen in dieses, die eigene Endschaft garantirt. Sie dehnt sich nicht aus in eine unbegränzte Ferne; der Zweck ist ja nicht ein bloß vorgestelltes Ziel, kein nur illusorisch Ideales, sondern ein lebendiges Reales, welches sein Sein schon in der ganzen Mannichfaltigkeit der Mittel als wirksam erweis't, welche in immer sich steigerndem Grade den Coincidenz-

punkt der determinirten Successionsreihe und der determinirenden Macht erzielen*).

Somit gelangen wir auf diesem Wege nur zur Anerkennung eines endlichen Gottesbegriffs.

Freilich wird das philosophische Denken Vieler an diesem Resultate sich nicht genügen lassen. Aber die Stimmung der Nichtbefriedigung durch diese oder andere Theorieen über das Absolute entspringt eben nicht aus der Einsicht in die vielleicht nunmehr entdeckte Inconsequenz, in die Mangelhaftigkeit der wissenschaftlichen Begründung, und eben so wenig wird das Erkennen lediglich durch die erhöhete Productivität seiner selbst zum Fortschritt bewogen. Vielmehr dieses letztere als einzelne psychische Funktion in verhältnißmäßiger Selbstständigkeit aufgefaßt, würde sich sehr wohl genügen lassen an dieser oder einer andern Bestimmung des Absoluten, wenn eben nicht das religiös-sittliche Bewußtsein des Philosophirenden dagegen Einsprache erhöbe. Wenn der letztere versucht eine andere und vollere gedankenmäßige Conception zu vollziehen, so ist er dazu bewogen dadurch, daß er durch thatsächliche unmittelbare Prozesse einen andern Zusammenschluß mit dem Absoluten erlebt: deshalb, weil das religiöse Bewußtsein seiner Unmittelbarkeit nach bereits umgestimmt, mit dem Inhalt einer andern religiösen Weltanschauung getränkt ist, deshalb wird die systematische Erkenntniß auch eine andere. In dem Organismus der Gedankenbestimmungen wird in begrifflicher Formbewegung nur dargelegt in der dem theoretischen Erkennen entsprechenden Weise, was den ganzen praktischen Habitus bereits erfüllt**). Nicht als ob die Weltanschauung erst dann in jenen Schematismus von gedankenmäßigen Bestimmungen umgesetzt und

---

*) Vergl. mit unserer Auseinandersetzung Martensen, Die christliche Dogmatik §. 40. S. 94.

**) Vergl. Liebner, Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems I. S. 72. „Daß es mit dem Credo ut intelligam seine vollkommene Richtigkeit habe, auch der Philosophie gegenüber, die sich am Ende selbst wird bequemen müssen, zu diesem veralteten Satze herabzusteigen, das ist an einem andern Orte (Einleitung in die Dogmatik) genauer darzulegen. Hier nur dieses. Kein Philosoph legt wissenschaftlich im System mehr aus, als er in seiner unmittelbaren Welt- und Gottesanschauung, in dem faktischen Zusammenschluß seiner mit dem absoluten Inhalt, als in seinem Credo hat" u. s. w.

begrifflich construirt würde, wenn sie, so zu sagen, vollständig ausgereift wäre in jenem Focus der Unmittelbarkeit, so daß kein Akt theoretischer Erkenntniß eher vollzogen würde, ehe nicht jenes lebensmäßige Sichverhalten sein Werk vollendet. Im Gegentheil ist dieses nicht möglich ohne jenes erstere; beide, die unmittelbare Zuständlichkeit und das producirende Verfahren des wissenschaftlichen Denkens treten in ein Verhältniß der Wechselwirkung. Das unmittelbare Welt- und Gottesbewußtsein in seiner mehr oder minder concreten Bestimmtheit ist der primus motor, der als Stachel der Unruhe in dem theoretischen Erkennen wirkt, während auf der andern Seite der theoretische Gedanke rückwirkende Kraft ausübt zur Reinigung und Läuterung jenes ersteren. Da in diesem Falle jene fortgebildeten Erkenntnisse nur in uns mit den praktischen Erlebnissen eines eigenthümlich gestimmten Personlebens sich vollziehen: so entstammt die Ueberzeugungs**kraft**, die mitzutheilen sie befähigt scheinen, eben nicht der Dialektik, der Selbstbewegung der theoretischen Erkenntniß; sie wohnt **dieser nicht** mit unfehlbarer Sicherheit ein, sondern sie bewährt sich nur unter Voraussetzung derselben realen Prozesse, welche die Stätte ihres ersten Ursprungs gewesen. Fehlen diese, so entbehren auch jene der nöthigenden Gewalt. Denn jener früher bezeichnete Charakter der Identität und Nothwendigkeit eignet dem Wissen nur in demselben Grade, in welchem das ganze praktisch reale Wesen des Menschen, die in sich concentrische Persönlichkeit an der Operation des Denkens sich **weniger** betheiligt, d. h. je mehr es sich in der schon oben abgegränzten abstrakten Sphäre hält. Umgekehrt, je mehr das Erkennen einbeugt in die über den abstrakten Gedanken hinausliegenden Bahnen, je entschiedener demnach das ganze praktisch reale Wesen dasselbe befruchtet und der schöpferische Quellpunkt seiner Production ist: desto mehr verliert die Argumentation von ihrer nöthigenden Gewalt, desto weniger ist das durch sie erzielte Resultat ein unfehlbar sicheres, desto mehr charakterisirt sich das ganze Verhalten als ein freies.

So lange die Philosophie die Richtigkeit des so eben Auseinandergesetzten leugnet, und bei der irrigen Ansicht verharrt, daß lediglich die in ihren Kunstformen verlaufende Dialektik des reinen, von allen Voraussetzungen sich loswindenden Denkens, der methodische Fortschritt der gedankenmäßigen Untersuchung nicht nur die

Erkenntnisse hervorbringt, sondern auch die mit dieser gedankenmäßigen Formbewegung identische Wahrheit selbst: so lange muß nicht nur ein gradueller, sondern ein specifischer Unterschied des philosophischen und dogmatischen Erkennens anerkannt werden; so lange ist eine Verständigung zwischen Philosophie und Theologie nicht möglich.

Denn das dogmatische Erkennen ist, wenn es sich nicht selbst täuschen will über sein eigenes Wesen, ein Erkennen auf Grund ganz bestimmter Voraussetzungen, concreter religiös-sittlicher Affektionen des concentrischen Personlebens, ein Erkennen auf dem Fundamente des Glaubens*).

In der christlichen πίστις ihrem rein religiösen Inhalte nach ist das Moment des Wissens bereits enthalten**). (Mit dieser Thesis knüpft die gegenwärtige Untersuchung den Zusammenhang mit dem unter I. Behandelten wieder an.) Aus diesem letzteren muß das dogmatische Erkennen, wie auch immer seine Natur bestimmt werden möge, sich irgendwie entwickeln. Aber es fragt sich sofort, ob das dogmatische Erkennen nichts weiter sei, als eine höhere Daseinsstufe jenes rein religiösen Wissens, wie es als Moment in dem Getriebe des erfahrungsmäßigen Glaubens lebendig ist. In diesem Falle wäre dasselbe nichts Anderes, als das Selbsterkennen der subjectiven, mit der Fülle der gesammten christlichen Weltanschauung

*) Vergl. Martensen, Die christliche Dogmatik, S. 14. Die Dogmatik nimmt ihren Ausgangspunkt nicht in dem Zweifel, was oft als Forderung für die Philosophie aufgestellt, sie entwickelt sich nicht aus der Leere des Zweifels, sondern aus der Fülle des Glaubens; sie erscheint nicht, um durch ihre Beweise dem wankenden Glauben Stützen zu geben, um als Krücke zu dienen für den Glauben. — Sie entspringt aus der ewigen Jugendkraft des Glaubens, jener Kraft, aus seinen eigenen Tiefen einen Reichthum von Schätzen der Weisheit und der Erkenntniß zu entfalten, durch die er sowohl sich selbst, als seine Umgebung beleuchtet. Sie ist deßhalb nicht eine Nothhülfe für den Glauben, sondern sie ist zur Verherrlichung des Glaubens, sie ist in gloriam fidei, in gloriam Dei. Vergl. ebendas. §. 30 I. S. 77 und die tief eindringenden Bemerkungen Stier's, Die Reden des Herrn Jesu Th. IV. S. 77 (zu Joh. 3, 12).

**) Vergl. Niedner in seiner an tiefen Gedanken so reichen Abhandlung: Das Recht der Dogmen im Christenthum, in geschichtlicher Betrachtung, in der Zeitschrift für histor. Theologie. Jahrg. 1851. 4. Heft. S. 606.

getränkten πίστις. Indessen dürfte sich zeigen lassen, daß die so gewählte Bestimmung eine zweideutige sei. Einmal kann damit gesagt sein sollen, das dogmatische Erkennen sei das gedankenmäßige theoretische Wissen von dem Inhalte des selbsterlebten Glaubens. Auf Grund dieser Deutung wäre demselben nur die Aufgabe gestellt, mit aller Stärke der dialektischen Formbewegung das von dem ὄργανον ληπτικόν der fides Umfaßte theoretisch darzulegen. Allein diese Bestimmung ist durch die bereits im ersten Artikel versuchte Kritik der Schleiermacher'schen Principien gewissermaßen im Voraus als unrichtig erwiesen. Oder aber es könnte die in Rede stehende Definition verstanden werden in dem Sinne, das dogmatische Erkennen sei das Sichselbsterkennen des christlichen Glaubens in seiner Wahrheit. Indessen sollte durch diese Erklärung die Behauptung erhärtet werden, es sei einzig und allein das dogmatische Erkennen, welches ein Wissen von der Wahrheit der πίστις erzeugte, während die letztere als solche lediglich mit dem Besitz als solchem sich zu begnügen habe: so muß mit Beziehung auf das oben über die Selbstgewißheit des selbsterlebten Glaubens Auseiandergesetzte der entschiedenste Protest gegen solche Deutung ausgesprochen werden. Allein selbst wenn die mehrfach beregte Bestimmung nichts Anderes bedeuten soll, als das theoretische Wissen von derselben Wahrheit, wie sie von der Plerophorie des erfahrungsmäßigen Glaubens bereits erlebt ist, kann sie nicht als eine präcise gelten, wenn anders richtig ist, was im ersten Artikel ebenfalls zu beweisen versucht ist, daß weder das theoretische Wissen mit Sicherheit den ganzen Inhalt des Glaubens durch eigene Kraft zu heben, noch auch lediglich aus dieser Quelle zu schöpfen vermöge.

Andererseits ist das dogmatische Erkennen eben so wenig*) = Erkennen des Schriftinhalts, weder in der Bedeutung des

*) Hofmann, Der Schriftbeweis I. S. 11, 8: „Wer von keiner früheren oder innerlicheren Aufgabe weiß, als daß er den Inhalt der heiligen Schrift oder eines kirchlichen Bekenntnisses zusammenhängend darstelle, der bleibt bloßer Berichterstatter in einer ihm vielleicht nicht fremden, aber immer doch außer ihm gelegenen Sache. Jul. Müller, Artikel „Dogmatik" in Herzog's Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Selbst Philippi, Grundgedanken einer kirchlichen Glaubenslehre, Evangel. Kirchenzeitung 1853 Nr. 92. (seitdem separat erschienen: „Kirchliche Glaubenslehre" Stuttgart 1854) kann sich der Anerkennung dieser relativen Unabhängigkeit des dogmatischen Erkennens von der Schrift nicht entziehen.

Darlegens und Anordnens (Reproduciren und Systematisiren der biblischen Lehre); — denn dann wäre es nur ein historisches Forschen und Berichten über ein literarisches Denkmal aus der Vorzeit, noch auch hat jene Bestimmung die ihr nothwendige Unzweideutigkeit, wenn sie verstanden wird in dem Sinne: Erkennen des Schriftinhalts in seiner Wahrheit. Denn es liegt nahe, diese Wahrheit als ein von der Schrift noch verschiedenes Element zu denken, in welchem sie selbst erst noch zu begründen wäre, oder wenigstens als ein dem Erkennenden selbst Fremdes, als ein ihm noch nichts Homogenes. Beiderlei Deutungen würden aber gegen die in dem ersten Abschnitt aufgestellten Kanones entschieden verstoßen.

Dennoch leuchtet ein, daß in diesen verschiedenen Wendungen und Versuchen, die Natur und Aufgabe des dogmatischen Erkennens zu charakterisiren, partiell Richtiges enthalten sei. Es wird darauf ankommen, das scheinbar Auseinanderstrebende auf und in die correcte Mitte zurückzubeugen.

Das dogmatische Erkennen entspringt, — das muß nicht nur zugestanden, sondern ausdrücklich behauptet werden, — aus dem Momente des Wissens, welches der einfachen unmittelbaren *πίστις* als solcher wesentlich ist. Diese letztere ist zunächst nichts Anderes, als die Selbstgewißheit des Glaubens von sich selbst. So gefaßt ist jenes Wissen die intensivste Erfahrung von dem Heilsbesitz als solchem, das seelenvolle Umfassen der Heilsgüter mit der ganzen Kraft des Selbstbewußtseins. Allein in diese Bestimmung geht sein ganzes Wesen nicht auf; es ist mehr, es ist das gleichsam geöffnete Auge des Glaubens; es ist ungeachtet seiner unmittelbaren Natur dennoch zugekehrt der Objectivität, der christlichen Wahrheit, wie sie nicht bloß in dem Gläubigen, sondern auch sofern sie außerhalb desselben ist, in der Schrift.

So gewiß nun der dogmatisch Erkennende von derselben *πίστις* erfüllt sein muß, welche dem einfach Gläubigen einwohnt, und diese die in allen gleiche Bedingung des Heilsbesitzes ist: so gewiß kann das dogmatische Erkennen nicht etwa specifisch verschieden sein von jenem rein religiösen Wissen. Es ist dasselbe nicht ein von den gemeinsamen Grundvoraussetzungen differentes genus des Wissens, sondern eine nur allerdings eigenthümliche, höhere Gradation jenes ersteren, die da wurzelt in

demselben Boden. Aber wenn das rein religöse Wissen, wie es in der in sich gesammelten Lebenseinheit, in der diese erfüllenden πίστις sich regt, eben ein lebensmäßiges Praktisches ist, so ist das dogmatische Erkennen, als nur vollziehbar durch die zur verhältnißmäßigen Selbstständigkeit entlassene Funktion des Denkens, ein wesentlich theoretisches Sichverhalten. Soll nun dennoch religiöses und dogmatisches Wissen Einem genus angehören, so ist diese Doppelheit von Bestimmungen nicht anders auszugleichen, als durch die Anerkennung, daß das letztere im Verhältniß zum ersteren als ein eigenthümlich potenzirtes, somit verändertes zu denken sei. Der Typus der θεωρία drückt sich dem rein religiösen Wissen auf, daher gewinnt das so entstehende dogmatische Erkennen den Charakter des Zusammenhängenden, Kunstmäßigen, Dialektischen, Vermittelten. Aber ungeachtet dieser Metamorphose ist dasselbe doch darin eins mit dem religiösen, daß es von dem ganzen realen Habitus des Personlebens seine Impulse empfängt, daß dieselben Prozesse, in welchen das Wissen der πίστις entspringt, die bewegenden Mächte seines eigenen Producirens sind. Es liegt nicht neben dem religiösen Wissen, sondern gleichsam in einer und derselben Bahn mit diesem; es ist nicht aus einer selbstständigen Wurzel entsprossen, sondern eine von demselben Lebenssaft befruchtete Verzweigung des letzteren.

Aber dennoch ist jenes religiöse Wissen und dieses dogmatische Erkennen eben so verschieden, wie die Unmittelbarkeit und die Vermittelung. — Und diese Verschiedenheit greift noch weiter ein. Die Veränderung des psychischen Organs, welches den Inhalt des Glaubens umfaßt, bedingt auch eine Verschiedenheit in Bezug auf dieses so umfaßte Object. Der ursprüngliche Glaube hatte die Fülle der christlichen Wahrheit in der im ersten Artikel bezeichneten Beschränkung in sich und war von dem lebendigen Fluidum des Wissens durchströmt. Wird nun dieses letztere zum theoretischen Erkennen, so ist es nicht mehr gerichtet lediglich auf das in dem heimathlichen Focus der πίστις Geborgene; sondern das Object, sowohl seiner Formgestalt als zum Theil seinem substantiellen Inhalte nach ist ein Anderes geworden und doch noch dasselbe, d. h. es ist verwandelt in eine andere Existenzweise vermittelst der Expansivkraft der Entwickelungen. Es ist vergrößert, auseinandergezogen in einem umfassende-

ren Rahmen; es ist selbst durch diese theoretische Fassung auch seinem Inhalte nach über das ursprüngliche Maaß ausgedehnt, in seinem Reichthum erst erschlossen. Freilich ist diese Ausdehnung, welche zugleich eine Verwandlung ist, nicht allein zu ermöglichen durch die Anstrengung des in Vermittelungen sich ausbreitenden Erkennens, sondern nur unter Voraussetzung jenes zweiten Aktes des Getränktwerdens mit dem ganzen ungetheilten Schriftinhalt, — dessen Natur und Bedeutung bereits in dem ersten Abschnitt beschrieben ist*). Nur unter Berücksichtigung dieser erneuerten Erfüllung mit den Heilsgütern, welche freilich dieselben sind, wie die in dem ersten Momente der Bekehrung empfangenen, aber doch, was Reichthum und Vollständigkeit betrifft, verschieden sind, ist die nicht bloß formelle, sondern auch materielle Metamorphose des Glaubensinhalts, wie wir sie behauptet, erklärlich und im Zusammenhange des Gedankenkreises, in welchem wir uns bewegen, verständlich. Erinnern wir nun noch daran, daß sowohl jener ursprünglich concentrische, als dieser so zu sagen ausgeweitete Glaube, dessen Selbstentwickelung und Lebensbewegung das theoretische Erkennen als spannende Kraft wesentlich zugehört, doch wieder einer und derselbe ist: so kann gesagt werden, das dogmatische Erkennen sei sowohl ein Erkennen des in der πίστις (auf ihren verschiedenen Daseinsstufen) Beschlossenen in seiner Wahrheit (was zugleich ein Heraussetzen dieses substantiellen Inhalts ist), als dessen, was in dem göttlichen Kanon der Schrift tradirt ist. Es ist beides ein Selbsterkennen des christlichen Glaubens, der die Wahrheit ist, in seiner theoretischen Fassung (als Dogma) und ein Erkennen der Schriftwahrheit. Dennoch wird dasselbe keineswegs durch diese scheinbar zwiefache Aufgabe zu einem zusammengesetzten oder dualistischen Verfahren. Denn die Wahrheit des Inhalts der πίστις und der Schrift ist eine und dieselbe. Diese selbe einheitliche Wahrheit wird aber durch das theoretische Erkennen insofern eine andere, als dasselbe nicht stehen bleibt bei dem so Gegebenen, nicht bloß das Daseiende auffaßt, sondern auch sich productiv verhält; es hat die Fülle der Wahrheit umzubilden, umzusetzen in gedankenmäßige Bestimmungen, oder vielmehr in einen von der Spannkraft des

---

*) s. S. 192, 193.

theoretischen Wissens gehaltenen und ausgeweiteten Organismus derselben*).

Nun war freilich in der unmittelbaren *πίστις* das Sein der christlichen Wahrheit mit der Gewißheit von ihr unmittelbar eins; und die erstere hatte, wie bereits nachgewiesen, nicht deshalb fortzuscheiten zum dogmatischen Erkennen, um die Wahrheit oder das Wissen von ihr sich erst mitzutheilen, sondern aus andern Gründen. Allein eben dadurch, daß das eine oder andere Moment des von der *πίστις* Umfaßten von der theoretischen Erkenntniß ergriffen, in einem gedankenmäßigen Theorem dargelegt, also verwandelt, ist jene dem unmittelbaren erfahrungsmäßigen Glauben eignende Selbstgewißheit verloren gegangen. Z. B. in der *πίστις* ist in latenter Weise ein trinitarisches Moment mitenthalten, — ebenso ein christologisches. Diesem Sein wohnt auch die Gewißheit ein. Allein wenn nun dieses christologische Moment am Kanon der Schrift aufgeschlossen und zu einer erkenntnißmäßigen theoretischen Lehre von der Person Christi, zum Dogma umgebildet wird: dann kann die Wahrheit dieser Theorie als Wahrheit nicht erkannt werden kraft der unmittelbaren Selbstgewißheit der *πίστις*; denn diese theoretische Bestimmtheit ist nicht eins mit der ursprünglichen Keimgestalt in dem lebensmäßigen Glauben. Andererseits darf auch nicht zurückgegangen werden auf die Aussprüche der Schrift; denn die Schrift bestätigt wohl den Glauben in seiner Wahrheit, nicht aber so ohne Weiteres ein Theorem der menschlichen Erkenntniß. Sondern es muß in der That in gewisser Weise ein Beweis geführt werden für die Wahrheit des Dogmas, der keineswegs ein opus supererogationis ist.

III. Der dogmatische Beweis.

Der dogmatische Beweis hat, wie wenigstens auf Grund der letzten Schlußsätze geahnet werden mag, eine hohe und durch ihre Schwierigkeit bedeutsame Aufgabe zu lösen. Gerade darum aber, weil innerhalb der nach meinem Dafürhalten mit Recht ihm

---

*) Vergl. Niedner, Das Recht der Dogmen im Christenthum. Zeitschrift für histor. Theologie Jahrg. 1851. 4. Heft. S. 624.

zu steckenden Gränzen die genügende Lösung dieser Aufgabe eine außerordentliche Kraftanstrengung erfordert, sind die Ansprüche, die an ihn zu machen, nicht zu überspannen. Vielmehr ist auch in diesem Falle die sichere Einsicht in die Natur der auferlegten Schranken die Bedingung, unter welcher allein das Gelingen erwartet werden kann.

Und soll bewiesen werden! soll in den verschiedenen geistigen Gebieten eine Wahrheitsbestimmung bewiesen werden, so muß, wenn das Ziel der Argumentation wirklich soll getroffen werden, eine gewisse Gleichheit der Disposition sowohl in Demjenigen, welcher die Beweisführung auf sich nimmt, als in Demjenigen, welchem sie gelten soll, mit Fug vorausgesetzt werden können. An diese keineswegs neue, aber doch oft genug verkannte Thesis soll hier nur erinnert werden. In Beiden, sowohl dem Argumentirenden als dem zu Ueberzeugenden muß ihrer ganzen Stimmung nach ein gemeinsames Fundament vorhanden sein, auf welchem die Beweisführung zu basiren ist; die Axiome, die gleichsam angeschlagen werden sollen, um eine bestimmte Harmonie der Ueberzeugung erklingen zu lassen, müssen auch in dem Letzteren schon lebendig pulsiren, wenn die Vergeblichkeit des Versuchs nicht im Voraus erkannt werden soll. Dem auf dem Standpunkte der absoluten Voraussetzungslosigkeit Verharrenden kann mit Ausnahme des in jener zuvor bezeichneten abstrakten Sphäre Beschlossenen eben deßhalb nichts bewiesen werden, weil, so zu sagen, das sympathetische Band geistiger Gemeinschaft zersprengt ist, weil alles das, was der Beweisführende als Hebel seiner Argumentation anspannen könnte, weil eben irgend welche gewisse Punkte fehlen. Es darf nur daran erinnert werden, daß auf dem Felde der historischen Kritik einer Combination nur in dem Falle Wahrscheinlichkeit einwohnen könne, wenn bereits bestimmte Thatsachen als feststehend anerkannt werden; daß ferner eine ästhetische Beweisführung nur für Denjenigen irgendwie von Erfolg sei, welcher sich schon getränkt hat mit der Fülle der Idee der Schönheit im Ganzen u. s. w.*). Mit Einem Worte, der

*) Vgl. Martensen, Die christliche Dogmatik, S. 78 §. 30: „Alle menschliche Erkenntniß hat ihre Wurzel in einem unmittelbaren Sinn für den Gegenstand. Und wie es nichts nützt, Dem, dem das Gehör fehlt, von Musik zu reden, und Dem, welchem der Farbensinn fehlt, eine Farbenlehre zu entwickeln, so gilt dasselbe von der Erkenntniß des Heiligen. „„Der Straßburger Mün-

Beweis, wenn er Kraft haben soll, setzt nothwendig voraus, daß die geistigen Stoffe, in denen durch die Beweisführung gearbeitet werden soll, lebensmäßig in den Tiefen der Persönlichkeit schon vorhanden sind, daß das Umfassende und Ganze des geistigen Zusammenhangs, in dessen Verbande der einzelne zu beweisende Punkt liegt, in Demjenigen schon lebendige Existenz muß gewonnen haben, dem die Argumentation bestimmt ist. Das Gesagte gilt vor Allem — im strengsten Sinne — von dem dogmatischen Beweise. Besonnener Weise kann derselbe nur geführt werden für Den, dessen Persönlichkeit in den geheiligten Boden des Christenthums bereits eingepflanzt, in demselben sich genährt hat mit den Elementen seines Wesens, nicht etwa dem im Allgemeinen nur religiös Angeregten. Die gesammte christliche Weltanschauung muß in der unmittelbaren fides die geheimste Wurzel des Personlebens gesättigt und befruchtet haben, soll durch den wissenschaftlichen Beweis, wie ihn die Dogmatik versuchen kann, eine dogmatische Erkenntniß entwickelt werden. Diese einzelne erkenntnißmäßige Bestimmtheit, die in der Sphäre der Theorie auferbaut werden soll, ist ja, wenn anders die Fundamentalsätze unserer ganzen bisherigen Erörterung nicht wieder wanken sollen, bereits eingeschlossen gewesen in die embryonische Fülle der gottgeborenen fides; und allein der letzteren entstammt das Wissen. Daraus resultirt folgerecht der Satz: Ein einzelnes Dogma kann nie und nimmer, durch keine Mittel der wissenschaftlichen Methode bewiesen werden einem noch nicht Glaubenden. Dieses Unvermögen, dessen wir in unserer ganzen dogmatischen Arbeit offen geständig sein und über das wir das Bewußtsein fortwährend wach erhalten sollten, ist nicht etwa begründet in einem Fehler oder einer Schwäche der Virtuosität des Beweisführenden, sondern vielmehr in der Nothwendigkeit der Sache selbst. Denn sollte die Beweisführung auch den Ungläubigen, — wie deren Aufgabe häufig genug bestimmt ist, — durch die determinirende Macht der Methode überzeugen: so müßte sie

---

ster," sagt Steffens, „und der Kölner Dom sind, wie Herkulanum und Pompeji, ganze Zeitalter hindurch begraben gewesen, und die Menschen haben sie nicht gesehen, weil sie keinen Sinn dafür hatten,"" und so, fügen wir hinzu giebt es ganze Geschlechter, welche die christliche Kirche in der Geschichte nicht gesehen haben und nicht sehen, obgleich sie ist wie die Stadt auf dem Berge. Sie haben kein Auge dafür, weil sie keinen Glauben haben."

doch nothwendig fußen auf die Voraussetzungen, welche der noch nicht Glaubende als seine Axiome schon hat, also auf seinen Unglauben, oder, positiv ausgedrückt auf die ihm gewisse Wahrheit der natürlichen Vernunft. Diese letztere kann aber so wenig das Fundament sein, darauf die dogmatische Beweisführung ihre Thesen stellen kann, daß vielmehr die allererste Position der christlichen Wahrheit in dem menschlichen Bewußtsein bedingt ist durch die Negation jener ersteren. Und auf der andern Seite ist diese positiv göttliche Wahrheit, welche in Christo geschichtlich und offenbar geworden, so wenig durch irgend eine theoretische Argumentation dem noch nicht Gläubigen aufzunöthigen, daß der specifische Moment der Assimilation nur durch den erschütternden Akt der Bekehrung, des Umschwungs der ganzen Persönlichkeit ermöglicht ist. Alle derartige vermeintlich dogmatische Beweisführungen und aprioristische Deductionen,*) welche um zu der Ueberzeugung von der Wahrheit eines einzelnen christlichen Dogmas zu verhelfen versucht werden, können im glücklichsten Falle mittelbar veranlassen zu dem nur durch göttliche Begnadigung möglichen Glauben an die Person Christi im Ganzen, nicht aber zur Anerkennung eines einzelnen dogmatischen Theorems. Dieses letztere ist ja im Zusammenhange früherer Auseinandersetzungen anzusehen und zu bestimmen als eine erkenntnißmäßige Herausgestaltung und Fassung eines einzelnen, in der unmittelbaren christlichen Weltanschauung enthaltenen lebensmäßig gestimmten Moments. Eben deßhalb ist die letztere die nothwendige Prämisse, auf welcher jede ächte dogmatische Beweisführung ruht**). — Allein es scheint nicht, als ob selbst in denjenigen theologischen Kreisen, für welche ich in so vielfacher Beziehung die tiefsten Sympathien empfinde, diese Erkenntniß durchweg das dogmatische Verfahren bestimme und die Gränzen der Beweiskraft desselben überschaue. Denn noch immer werden trinitarische und christologische Construktionen, also, wie man meint, rein dogma-

*) Hofmann, I. S. 16. Daß kein Satz des theologischen Systems, wenn wir anders dessen Wesen richtig erkannt und bezeichnet haben, durch ein außertheologisches System oder einen demselben entnommenen Satz erwiesen werden kann, wird wohl nur dieser Erinnerung bedürfen.

**) Besonnener Weise kann daher die Dogmatik niemals in den Fall kommen, sogenannte rationelle Einwürfe z. B. gegen die Richtigkeit einer dogmatischen Abendmahlslehre beantworten zu wollen.

tische Beweisführungen versucht, welche sich unmittelbar an rein philosophische Bestimmungen des Absoluten anreihen, und im Grunde nur als die Schlußsätze oder doch als die Correcturen homogener Wahrheitsbestimmungen erscheinen*). Noch immer wird das Vorurtheil begünstigt, das Wissen von Gott als dem Dreieinigen im christlichen Sinne, die Erkenntniß des Trinitäts-Dogmas sei lediglich bedingt durch eine vollere und reichere speculative Erörterung des Gottesbegriffs, wie er bereits außerhalb des Christenthums durch die theoretische Wissenschaft bestimmt sei; die dogmatische Fassung der christlichen Gottesidee scheint als die Wahrheit jener rein philosophischen Bestimmungen dem natürlichen Gottes- und Weltbewußtsein aufgenöthigt werden zu sollen. Es mag diese Methode entschuldigt werden durch Rücksicht auf den aller Wissenschaft einwohnenden Trieb, das Höchste zu erreichen in der zwingenden Beweisführung; aber dennoch kann ich dieses unmittelbare Ineinanderschlingen philosophischer und dogmatischer Sätze bei dem gegenwärtigen Stande des Verhältnisses der Philosophie und Theologie nur für höchst gefährlich halten. Denn dies Verfahren, mag es gleich in Selbsttäuschung über sich selbst begriffen sein, restaurirt dennoch den Irrthum, als ob das Trinitäts-Dogma nur ein wissenschaftliches Theorem derselben Art sei, wie das durch das lediglich wissenschaftlich speculative Wissen Producirte, als könne die Wahrheit irgend einer rein dogmatischen Trinitätslehre erkannt werden durch die Anspannung des theoretischen Denkens. Gelänge es aber in der That, sich derselben ausschließlich auf diesem Wege zu vergewissern, so wäre dies der sprechendste Beweis dafür, daß jene Theorie eben keine rein dogmatische sei; eben so wenig der Beweis, durch welchen sie sich in das Bewußtsein des Ueberzeugten übertragen. Denn wie der Organismus wirklich dogmatischer Erkenntnisse herausgewachsen ist aus dem mit der Substanz der ganzen christlichen Wahrheit getränkten Glauben, aus dem durch die Strömungen der Gnade befruchte-

*) Es ist wahrscheinlich nur die Schuld meiner mangelhaften Auffassungsweise, die indessen zu berichtigen mir noch nicht gelungen ist, wenn auch des trefflichen und von mir hochgeehrten Liebner Erörterungen am angeführten Orte den oben beschriebenen Eindruck auf mich machen, wenngleich mir nicht entgeht, daß bestimmte, die Principien seines dogmatischen Verfahrens charakterisirende Aeußerungen ganz mit den meinigen zusammenstimmen S. I. S. 216. 72 Anmerk. *** S. 275 Anmerk.

ten Boden einer neuen Persönlichkeit: so kann er als Wahrheit erkannt werden auch nur von Demjenigen, welcher in gleicher Weise disponirt ist, mit dem dreieinigen Gott selber in der fides sich zusammengeschlossen hat*).

Eben so wenig ist es ein Satz der theoretischen Wissenschaft, oder durch wissenschaftliche Mittel zu erhärten und zu erkennen, daß Gott die Liebe sei; sondern diese allerdings specifische Erkenntniß der christlichen Dogmatik ist nur die theoretische Bestimmung des Inhalts des praktisch-realen christlichen Gottesbewußtseins, welches allein in Christo den Gott der Liebe erfahren hat, allein durch ihn von demselben weiß. Erst dieses neue Seinsverhältniß, in welches das ganze ungetheilte religiöse Bewußtsein hineingeboren ist, begründet jenes Wissen, so gewiß die wichtige, hier nicht weiter zu beweisende Thesis richtig ist, daß die Stimmung des menschlichen Gottesbewußtseins und die objective Gottesidee durch einen geheimnißvollen, sympathetischen Zusammenhang geeinigt sind, und somit auch stets zusammenklingen*). Das unmittelbare praktische Gottesbewußtsein kann von keinem anderen Gotte wissen, als demjenigen, welcher in der Stimmung desselben sein Sein manifestirt; die verschiedenen Gradationen der letzteren, die Stufen der Zuständlichkeit der Sicherheit, der Schuld, der Gnade sind die Medien, in welchen die religiöse Gottesidee nicht etwa nur in verschiedener Weise sich spiegelt, sondern auch in Wahrheit eine verschiedene ist. Wohl mag die Speculation in der Durchbildung des Gottesbegriffs unabhängig von diesen religiösen Dispositionen des geheimsten, innerlichsten Personlebens zu verfahren, das reinste Gottesbild in den Schemen ihrer Kategorieen zu zeichnen wähnen: die durch diese Mittel bestimmte Gottesidee ist in keinem Falle die religiöse. Keine Macht des

*) Vergl. Niedner a. a. O. S. 616.

*) Es giebt vielleicht keine dogmatische Lehre, die so sehr noch im Argen liegt, als die von den göttlichen Eigenschaften, — dieselbe, die gewöhnlich für die verhältnißmäßig leichteste erachtet wird. Nehmen wir die im höchsten Grade einseitige Schleiermacher'sche Darstellung aus, so dürfte kaum eine nachzuweisen sein, welche die religiöse Bedeutung dieser Lehre für das christliche Bewußtsein darzulegen vermöchte. Vielmehr sind die meisten derartigen Erörterungen metaphysische Abstraktionen, von denen gar nicht einzusehen ist, wie sie das gläubige, nur in dem christlichen Gott lebende Bewußtsein befriedigen können; die praktischen religiösen Impulse fehlen.

speculativen Denkens ist im Stande, dem ernsten, vom Schuldgefühl gebeugten und geschreckten religiösen Bewußtsein jenes praktisch-religiöse Wissen mitzutheilen, daß Gott die Liebe sei; nur in der fides salvifica schweigen die terrores conscientiae, und in der Harmonie und Seligkeit des entsündigten Gewissens wird der in Christo offenbare Gott als die Liebe erlebt und damit erst gewußt. Dieses solcher Erfahrung entstammende Wissen ist es erst, was die dogmatische Erkenntniß der Natur der Liebe ermöglicht.

Offenbar wird diese Bedingtheit der dogmatischen Erkenntniß von denjenigen Dogmatikern verkannt, welchen es entgeht, daß der dogmatische Beweis überzeugende Kraft nur haben könne für Den, welcher in der selbsterfahrenen πίστις schon die ganze christliche Weltanschauung in sich trägt, für den schon Glaubenden. Nur diesem ist ja so zu sagen das Dogma eine wohlbekannte Größe, eine nothwendige Gestalt im Zusammenhange eines umfassenden organischen Gefüges, jedem Andern ein mit Räthselschrift bedecktes Denkmal einer ihm unbekannten Hand.

Würde das Gesagte durchweg mit klarem Bewußtsein erwogen, so würde eben erkannt werden, daß es keinen mit Nothwendigkeit sich ausbreitenden Fortschritt von einer einzelnen rationellen Erkenntniß Gottes oder der Welt zu einem positiven christlichen Dogma geben könne in der Weise, daß das letztere als die höchste Steigerung jener ersten zu gelten vermöchte. Es würden die Versuche nicht erneuert werden, wenn nicht die Nothwendigkeit, doch die Möglichkeit der Menschwerdung mit außerordentlichem Aufwande von Scharfsinn aus philosophischen Gründen und Erkenntnißsätzen herzuleiten, weil die Ueberzeugung feststände, daß das Mißlingen derselben unvermeidlich ist, so gewiß sowohl das Eine als das Andere erkannt werden kann nur regressiv aus dem Zusammenhange der lebensmäßig umfaßten Weltanschauung der christlichen fides. Innerhalb einer nicht christlichen Anschauung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt auf Grund des lediglich speculativen Gottesbegriffs kann vielmehr nur die Unmöglichkeit der Menschwerdung behauptet werden; dies muß sogar im Interesse des positiven Christenthums mit Nachdruck geltend gemacht werden. Die Erfahrung zeigt aber auch, daß die von solchen Intentionen getragenen Erörterungen das Ziel, welches sie sich gesteckt haben,

wenigstens bei Denen niemals erreichen, welche ohne Selbsttäuschung die Beweiskraft derselben zu beurtheilen vermögen. Der Grad, in welchem sich die letztere in oder an dem Bewußtsein des Einen oder Andern bethätigt, ist allerdings von den verschiedenen Stimmungen der Menschen abhängig und nur psychologisch zu ermitteln; bei einiger Selbstbesinnung aber wird anerkannt werden, daß im glücklichsten Falle jener dogmatisch genannte Beweis höchstens die Anregungen mitzutheilen im Stande sei, deren der apologetische in seiner Argumentation für die Wahrheit des Christenthums im Ganzen fähig ist.

Indessen eine particula veri ist in diesen als dogmatische Leistungen verfehlt zu nennenden Beweisführungen enthalten*). Der specifisch christliche Glaube hat zu seinem Fundamente das allgemeine Gottesbewußtsein; dieses ist allerdings eigenthümlich gestimmt, aber nicht aufgehoben durch die kraft des heiligen Geistes ihm gewordene Katharsis. Den mächtigsten Umschwung hat es freilich in sich erfahren, aber doch einen solchen, welcher ihm die glühendste Sehnsucht gestillt hat durch die Erfüllung. Was dunkel und fragmentarisch in dem natürlichen Bewußtsein als religiösem angelegt und als schwankender Schattenriß der Wahrheit angedeutet war, das ist jetzt in der reichsten Fülle des Seins zur befriedigenden Totalität erschlossen und durch ein specifisch neues, allbestimmendes Centrum in eine erhöhte Existenzweise verwandelt. Aber dennoch ist das allgemeine natürliche Gottesbewußtsein dadurch nicht ertödtet, daß der Charakter des Christlichen demselben aufgeprägt ist. Dieses Letztere ist vielmehr das dunkel geahnte, in der geheimnißvollen Tiefe des verlangenden Herzens ersehnte τέλος, in welchem die von Schmerz und Hoffnung bewegte und erzitternde Psyche den beruhigenden Urgrund ihres Lebens zu finden die Gewißheit hat. Der dogmatische Beweis muß daher in seinen kunstreichen Construktionen, um diese Zusammenstimmung der Fragmente des Aechten und Wahren in dem allgemeinen Gottesbewußtsein mit dem vollen energischen Sein der centralisirenden christlichen Wahrheit nachzuweisen, an manchen Punkten auch zurückbeugen in jene abstrakte Basis des christ-

---

*) Vergl. Martensen, Die christliche Dogmatik, S. 85. § 34. das über das Apologetische des dogmatischen Erkennens Gesagte.

lichen Bewußtseins, soweit dieselbe auch in der Theorie wiederherzustellen ist durch die von Reminiscenzen sich reinigende Wissenschaft. Dieses regressive Verfahren ist um so nothwendiger, als die schon im ersten Artikel bezeichnete Gefahr, das eigenthümlich christliche Bewußtsein durch jene noch gebliebenen Reste des alten Lebens in seiner reinen Stimmung zu trüben, gerade dem wissenschaftlichen Theologen am meisten droht. Allein selbst diese gleichsam peripherischen Bewegungen des dogmatischen Beweises berühren doch nur den Umkreis des schon gläubigen Bewußtseins und sind wirksam nur für und auf dieses.

Indessen wird es nunmehr darauf ankommen, Natur und Bestimmung eben dieses letzteren in abschließend positiver Weise zu ergründen. Die formelle Aufgabe des dogmatischen Beweises kann allerdings darin gesetzt werden, das einzelne christliche Dogma als absolute Wahrheit aufzuzeigen. Allein im Zusammenhange der bisherigen Erörterungen und im Anschluß an die bereits oben S. 225 f. gegebene Andeutung gewinnt jene Formbestimmung positiven Inhalt durch die Erwägung, daß derselbe jenes ihm Auferlegte nur dann ausrichtet, wenn es gelingt, in dem schon Gläubigen vermittelst der klaren Entwickelung theoretischer Erkenntnisse dieselbe Gewißheit von der Wahrheit eines einzelnen christlichen Dogmas hervorzubringen, welche die unmittelbare *πίστις* in ihrer Zusammenstimmung mit dem Kanon der Schrift in Bezug auf die lebensmäßige Existenz des ganzen Christenthums in sich trägt. Es soll durch den Beweis in der der Sphäre der theoretischen Erkenntniß homogenen Weise das Wissen der Wahrheit eines Dogmas **wiederhergestellt werden,** welches in Keimgestalt schon in der *πίστις* eingeschlossen und von deren Selbstgewißheit durchdrungen war. Durch diese Bestimmung ist einerseits die Schleiermacher'sche Ansicht zurückgewiesen, als wäre der dogmatische Beweis nichts Anderes, als theils die richtige Auffassung und Beschreibung der Bestimmtheiten des christlichen Bewußtseins durch die Kunst der dialektischen Sprache*) (in der Voraussetzung, daß jene die Gewißheit ihrer Wahrheit in sich selbst tragen), theils die Darlegung, daß den Schriftstel-

*) Schleiermacher, Der christliche Glaube I. § 15. 16.

len dieselben frommen Erwägungen zu Grunde liegen, welche die dogmatischen Sätze aussagen*). Denn weder ist, wie Schleiermacher lehrt, die Substanz des Dogmas ein frommer Gemüthszustand = eine bestimmte Affection des unmittelbaren frommen Selbstbewußtseins; vielmehr (von der subjectiven Seite aus betrachtet) ein nur durch die Produktionskraft des dem christlichen Bewußtsein entkeimenden Wissens zu Erzeugendes; sie ist ein schon Vermitteltes; noch ist der Inhalt des Dogmas zu gewinnen ohne die Hebelkraft des Schriftkanons. — Andererseits ist durch jene Bestimmung die Vorstellung ausdrücklich abgewehrt, als ob durch den dogmatischen Beweis ein speculatives Begreifen der im Glauben nur aufgenommenen und geistig undurchdrungen gebliebenen Positivitäten zu erzielen sei. Dieser Gedanke, welcher zur Zeit der Herrschaft der neuern Gnosis so viele Gemüther wie mit Zauber gebannt und am großartigsten ohne Zweifel als die bestimmende Macht der Methode in Marheineke's Dogmatik erscheint, ist ein den Zusammenhang und die eigenste Natur der christlichen Wahrheit zerrüttender; unsere gesammte Auseinandersetzung ist ihrem innersten Kerne nach auf die Zerstörung dieses fundamentalen Irrthums gerichtet. Allein je mehr dermalen, wie wir bereits in den Einleitungsworten dieser unserer Abhandlung beklagt haben, der Sinn für scharfe und präcise dialektische Erörterung, für die strenge und in sich abgegränzte Beweisführung in der Dogmatik abgestumpft zu werden droht, um so dringender wird die Gefahr, daß das klare Bewußtsein um die Consequenz einzelner aus der speculativen Schule überkommenen Sätze verschwinde, welche unsere an einer gewissen Abspannung leidende Theologie ohne kritische Prüfung aufzunehmen nur allzu geneigt ist. Es sei erlaubt, das Gesagte an einem praktischen Beispiele zu erhärten.

Martensen, indem er in seiner Dogmatik**) versucht, die Aufgabe der letzteren zu bestimmen, äußert sich darüber folgendermaßen: „Es ist die Aufgabe der Dogmatik, die christliche Anschauung als einen in sich zusammenhängenden Lehrbegriff darzustellen. Das dogmatische Erkennen ist zunächst ein explicatives Begreifen, eine Entfaltung des in der Anschauung Gegebenen,

---

*) Ebendas. II. § 128. 3. S. 356. § 129. S. 357 flgd.

**) Die christliche Dogmatik, dargestellt von Martensen, § 33.

eine Entwickelung seines innern Zusammenhangs in sich. Das explicative Begreifen aber enthält in sich den Trieb zum speculativen Begreifen, welches nicht bloß dabei stehen bleibt, den Zusammenhang in dem Gegebenen dazustellen, sondern auch nach Möglichkeit und Grund fragt, nicht bloß sagt Ita, sondern auch Quare. Die gründliche Explication wird nichts Anderes als solche Gedankengegensätze entwickeln können, solche Antinomieen, welche eine Vermittelung im Begriffe verlangen; denn wie es im Sirach heißt: die Thaten des Höchsten sind stets zwei, die eine wider die andere; und die Speculation beruht gerade darauf, die Gegensätze zu fassen in der Einheit der Idee. Ein speculatives Schauen muß stets vorausgesetzt werden, wenn die Darstellung sich nicht in die äußere Verständigkeit verlieren oder sich nur darauf beschränken soll, die christlichen Vorstellungen in ihrer praktischen, bloß angewandten Bedeutung aufzufassen. Wie viel Bedenklichkeiten so auch ein Irenäus und ein Luther gegen ein speculatives Begreifen ausgesprochen haben, begegnen wir doch überall in ihren Werken dem contemplativen Auge, welches alles Einzelne im Lichte der Einen Grundidee auffaßt. Obgleich wir aber Luther einräumen, daß die Grundform für die Dogmatik als die thetische Theologie Ita ist, nicht Quare, — so wird es doch nicht möglich sein, das explicative und das speculative Begreifen durch eine feste und unbewegliche Gränze zu scheiden. Jedes Ita enthält ein verborgenes Quare, welches in der gründlichen Explication nichts Anderes kann als fortschreiten und auffordern zu jener höheren Art des Begreifens. Zwar müssen wir stets festhalten, daß das Begreifen das Stückweise in unserer Erkenntniß ist, während das Ganze in der Fülle der Anschauung liegt, welche durch keine Begriffsentwickelung erschöpft werden kann. Aber wie Diejenigen, welche sich brüsteten, Alles begriffen zu haben, immer zu Schanden geworden sind, so auch Diejenigen, welche meinten, ein für alle Male die Gränzen für alles menschliche Begreifen abstecken, ein non plus ultra feststellen zu können, wobei es sein Verbleiben haben sollte. Denn hinterher zeigt es sich beständig, daß es doch ein plus ultra gäbe, und die vermeintlich festen Gränzen offenbarten ihre Beweglichkeit dadurch, daß sie sich verrückten."

Ich gestehe, diese Auseinandersetzung weder an sich scharf und wissenschaftlich klar, noch in Uebereinstimmung mit Marten-

sen's sonstigen Aeußerungen finden zu können. Zwar wird §. 32 das Credo ut intelligam principiell festgehalten, und nur gegen die praktische Anwendung dieses Grundsatzes in der Scholastik und bei Schleiermacher polemisirt; aber wenn etwa §. 33 die richtige Bestimmung geben soll, so ist sie weder an sich unzweideutig, noch in den Zusammenhang des S. 12. 13. 86 (I.) Auseinandergesetzten einzureihen. Wenn das speculative Begreifen nach Möglichkeit und Grund fragen soll, so ist also die nothwendige Voraussetzung bei dieser so bestimmten Aufgabe, daß der Glaube dieses Grundes noch entbehre, vielmehr in dem dogmatischen Erkennen denselben erst noch zu suchen habe. Und doch wird S. 13 ausdrücklich gegen die Vorstellung geeifert, als ob der Dogmatiker das Christenthum abhängig mache von seinem Forschen, da er doch vielmehr nur eine tiefere Aneignung der Wahrheit, die ihm das Gewisseste sei, durch das Denken suche. Allein soll dieser Satz nicht umgestoßen werden, so ist doch nicht möglich einzusehen, wie jene §. 33 geforderte Begründung verstanden werden soll. Denn ist die christliche Wahrheit schon das Gewisseste, so bleibt es doch unklar, wie das speculative Begreifen dazu komme, noch die Frage nach dem Quare zu beantworten. Wird aber die letztere ernstlich gemeint, so scheint der Glaube seine Wahrheit sich erst bestätigen*) lassen zu müssen durch diejenigen Gründe, welche das speculative Begreifen zu entwickeln weiß; dieses erscheint als ein neues specifisches Genus des Wissens, welches nur der Aristokratie der dogmatisch Erkennenden eignet; welche Folgerung indessen durch die energischen Proteste, welche S. 13 und 14 ausgesprochen werden, offenbar abgeschnitten wird. Es liegen also in den Erörterungen des Verfassers Widersprüche vor, indem einerseits ein Hinausgehen über die Positivität des Christenthums, ein Erkennen in der Idee gefordert, andererseits die diese Positivität umfassende fides schon als ihrer selbst gewiß dargestellt wird. Allein diese Widersprüche sind nur die Merkmale der in Bezug auf Schärfe und dialektische Zergliederung mangelhaften wissenschaftlichen Darstellung, zugleich aber Anzeichen der in derselben gebrochen und verhüllt erscheinenden Wahrheit. Martensen hat es unterlassen, den Unterschied des Wissens der unmittelbaren fides und des dogma-

*) Vergl. dagegen die trefflichen Bemerkungen Niedners a. a. O. S. 628. 629.

tischen Erkennens, zwischen Glauben und Dogma mit der nöthigen Schärfe zu bestimmen, und die Auseinandersetzungen über das Princip der protestantischen Dogmatik (§. 24) mit dem §. 29 Erörterten in Einklang zu bringen.

Der dogmatische Beweis arbeitet in demselben Wahrheitsstoffe, welcher dem unmittelbaren aus Wort und Geist geborenen christlichen Glauben immanent ist, jedoch als einem verwandelten. Derselbe hat auch keinen anderen objectiven Kanon, an welchem er sich zu messen hätte, als den, welchen eben dieses, sei es von der concentrischen oder der sich ausbreitenden fides erfüllte christliche Bewußtsein als den ihm wesentlichen anerkennt. Dennoch ist die oben ihm gestellte Aufgabe, welche in Herstellung der erneuerten Vergewisserung aufgeht, bedeutend genug; denn er kann dieselbe nur lösen, wenn er

1. mit allen Kunstmitteln der wissenschaftlichen Methode zeigt, daß die einzelnen dogmatischen Erkenntnißsätze die richtigen theoretischen Bestimmungen des Gehaltes der einzelnen in gläubigen Anschauungen schon ausgeweiteten Momente der πίστις sind. Da durch die Umsetzung der Wahrheitsfülle der letzteren in Bestimmungen des wissenschaftlichen Denkens dieselbe gewissermaßen eine Ausdehnung erleidet, so kann die Selbstgewißheit der einfachen πίστις sich nicht unmittelbar hineinlegen*) in

*) Indem ich dieses leugne, stelle ich mich in den entschiedensten Gegensatz zu Martensen, der jene absolute Selbstgewißheit der fides auch ausdehnt auf das im theoretischen Erkennen zu Producirende. Vergl. christliche Dogmatik I. § 29. S. 15: „Das Zeugniß des Geistes wird allzu beschränkt genommen, wenn es nur als ein praktisches Zeugniß im Gewissen, im Gefühl im Herzen genommen wird, und nicht zugleich als ein Zeugniß, in welchem der Geist Gottes als der Geist der Wahrheit zeugt durch den Gedanken und die Erkenntniß des Menschen. Und obwohl wir wissen, daß das Zeugniß im Beweis der Kraft das Grundzeugniß ist, worauf es vor Allem ankommt, so ist doch auch die christliche Erkenntniß ein Bestandtheil, welcher mit zur Vollständigkeit des Zeugnisses gehört, das der Geist giebt für die Wahrheit des Christenthums. Indem wir so dem testimonium spiritus santi nicht bloß praktische, sondern auch theoretische Bedeutung beilegen, und im gläubigen Bewußtsein eine christliche Wahrheitsidee voraussetzen, welche dem positiv Gegebenen entgegenkommt; indem wir so eine relativ selbständige Quelle des Christenthums, verschieden von Schrift und Kirche annehmen: so lehren wir hiermit in theore-

die Constructionen des dogmatischen Verfahrens, sondern damit die erstere in diesen letzteren der Anderheit des Seins nach sich wiedererkenne, ist wissenschaftliche Dialektik nothwendig. Ginge die Selbstgewißheit des erfahrungsmäßigen Glaubens mit untrüglicher Sicherheit in das dogmatische Erkennen über, dann wäre jeder Irrthum in den dogmatischen Bestimmungen unmöglich, das Dogma wäre die absolut adäquate Herausgestaltung des in der fides Beschlossenen*). Gegen diese Folgerung

---

tischer Hinsicht nichts Anderes, als was man in ethischer sowohl als künstlerischer Hinsicht ohne Bedenken einräumt.

*) Die Selbstgewißheit der fides muß, wenn die ideelle Natur der letzteren rein als solche betrachtet wird, in allen Gläubigen dieselbe sein. Und dennoch ist die theoretische Fassung des in ihr zusammengeschlossenen Wissenstoffes so verschieden. Bleiben wir stehen bei dem Protestantismus als Lutherischen und Reformirten, welche Differenz der Weltanschauung hat sich trotz jener principiell anzunehmenden Identität aus dieser substanziellen fides entwickelt! Und wie hat in den umfassenden Kreisen dieser Confessionen der in dem Mysterium des Personlebens erfahrene Glaube sich hineingelebt in jenes theoretisch Formulirte, so daß er dieses nicht anders wußte denn als das mit Nothwendigkeit aus ihm herausgearbeitete Gehäuse, darin er wohnt. Diese unleugbare Thatsache ist ein Beweis einerseits für das lebendige Verwachsensein des Theoretischen und Praktischen in und an der menschlichen Persönlichkeit, andererseits für die ganze Schwere, mit welcher das onus probandi auf dem Beweisführenden liegt. — Gerade das ächt protestantische Wissen von der Selbstgewißheit der fides ist es gewesen, welches die reformirte Prädestinationslehre so lange gehalten hat in den Gemüthern, und doch ward der ganze tiefsinnige Zusammenhang des Glaubens durch dieselbe verzerrt, sogar die principielle Bedeutung der Person Christi verkannt, in der irrthümlichen Meinung, des allein in der göttlichen Begnadigung zu suchenden Heiles in exklusiver Strenge sich zu vergewissern. Von einem einseitig und ausschließlich festgehaltenen Punkte aus wurde das Ganze des theoretisch Entfalteten aufgefaßt, gewaltsam gedeutet; das theoretische Dogma wirkte zurück auf die Stimmung der unmittelbaren fides und dämpfte die Vollkraft ihres reinen Selbstbewußtseins, statt daß diese hätte reagiren sollen. Im Gegentheil ward aber vielmehr das warme und reiche Leben des christlichen Bewußtseins gebunden und gefestigt in jenen Krystallisationen des Wissens, und der dogmatische Beweis bemühte sich nur noch mehr, diese Gebundenheit zu steigern. —

Dagegen hat Thomasius, dessen bereits erwähnt ist, von Lutherischer Seite aus der fides salvifica, wie sie in den lutherischen Bekenntnisse bestimmt ist, den ganzen Inhalt der letzteren vermöge der consequenten Entwickelung zu entfalten versucht. Gewiß ist das Lutherische System in theoretischer Beziehung die treueste und correcteste Produktion des in der fides Enthaltenen. Daß aber der Gesammtinhalt des Lutherischen Bekenntnisses in so einfacher Consequenz, wie Thomasius meint, aus dem rechtfertigenden Glauben sich ermitteln

aber zeugt, abgesehen von den im ersten Artikel beigebrachten Instanzen, der ganze Verlauf der Dogmengeschichte selbst; diese hat durch den praktischen Kampf der einander widerstreitenden dogmatischen Parteien nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des Irrthums, der Mannichfaltigkeit theoretischer Bestimmungen vor Aller Augen dargestellt. Nach protestantischer Grundanschauung kann Niemand des Heils theilhaftig werden anders als durch den rechtfertigenden Glauben; wie viele Jahrhunderte aber sind an christlichen Geschlechtern vorübergegangen, ehe diese Bestimmung in richtiger Fassung fixirt war, während doch die lebensmäßige Erfahrung des Wahrheitsgehalts jenes Dogmas bei unzähligen schon in der Zeit vor diesem fixirten Lehrbegriff unzweifelhaft ist. Das Beweisen auch in dogmatischem Sinne ist wesentlich ein Untersuchen, während die dem selbsterlebten Glauben eigenthümliche Selbstgewißheit ein fortwährend Gegenwärtiges, ein unmittelbar Präsentes ist. Beides ist also verschieden; aber dennoch ist es wichtig, daran zu erinnern, daß diese Selbstgewißheit in dem Beweisführenden eben so gewiß das dieses Verfahren dauernd Begleitende ist, als der Glaube in seiner Unmittelbarkeit nicht ertödtet wird durch das dogmatische Erkennen. Die Zuständlichkeit des religiösen Bewußtseins ist ja nicht ausschließlich entweder das Eine oder das Andere, entweder concentrisch sich sammelnd oder in Vermittelungen sich ausbreitend, so daß wenn das Letztere eingetreten, das Erstere aufhörte: sondern der dogmatisch Erkennende ist zugleich der Gläubige seinem geistigen Sein nach. Ueberdies sind die Wurzeln des dogmatischen Erkennens befruchtet mit der dem Worte Gottes entströmten und durch den Geist entbundenen Wahrheitsfülle in dem heimathlichen Boden des unmittelbaren Selbstbewußtseins; dieses sein theoretisches Wissen wächst hervor aus jener Gewißheit, und die kritische Macht, die Sicherheit dieser überträgt sich als gebundene*)

ließe, muß ich leugnen. Vielmehr ist derselbe nur entstanden aus einer unendlich reicheren Fülle von Vermittelungen und unter dem Einfluß ganz bestimmter, auch von dem Verfasser zum Theil anerkannter historischer Bedingungen, — durch eine tiefsinnige Gedankenarbeit, kraft welcher die in der Theorie zum Theil schon vorhandene Lutherische Weltanschauung immer allseitiger erfaßt ward.

*) Dies ist die wesentliche Beschränkung, durch welche sich meine Ansicht von der in Anmerk. * S. 236 mitgetheilten Martensen'schen unterscheidet.

in jenes; sie pulsirt darin gewissermaßen fort, aber auf die demselben homogene Weise. Wäre nicht die christliche Wahrheit kraft des rechtfertigenden Glaubens wahrhaft gegenwärtiges Eigenthum des Menschen geworden, dann wäre ein wirklich zeugerisches dogmatisches Erkennen nicht möglich. Aber andererseits wäre das Wissen innerhalb der Sphäre der dogmatischen Theorie nicht ein Anderes, als jene unmittelbare Selbstgewißheitt, so wäre jede dogmatische Untersuchung ein Unding.

Soll nun diese erste in Rede stehende Theilaufgabe des dogmatischen Beweises gelös't werden, so kann dies zunächst nur dadurch geschehen, daß die Stelle in dem gesammten Zusammenhang des theoretisch werdenden oder gewordenen Organismus der christlichen Wahrheit aufgezeigt wird, wo das einzelne christliche Dogma seine Nothwendigkeit und Bedeutung hat. In der πίστις ist die christliche Wahrheit harmonisch geeinigt zu einem mystischen aber doch gegliederten Ganzen; durch das dogmatische Erkennen wird dasselbe in der bereits beschriebenen Weise umgestimmt und verwandelt, damit aber auch der Ort in dem dogmatischen Zusammenhang schwer erkennbar*), an welchem dies oder jenes Moment in den ursprünglichen Verband eingefügt gewesen. In dem lebendigen Glauben ist wohl das unmittelbare Wissen um diese in ihm selbst erklingende Harmonie, aber dieses Wissen ist mit der Selbsterfahrung noch eins. Der dogmatische Beweis dagegen soll unter Anderm die organische Bedeutung des Dogmas in dem einheitlichen Zusammenhange, d. i. als lebendig wirksames Glied des Ganzen begreifen**). Diese Lösung der Theilaufgabe kann

*) Vergl. Martensen a. a. O. I. S. 79: „Jener kritische Trieb hat von den ältesten Zeiten der Kirche sich geltend gemacht in der scharfen Sonderung, des Christlichen und Häretischen, einer Sonderung, welche nothwendig zu einem dialektischen Eindringen in die christliche Lehre führen muß, sofern jede einzelne Lehre geprüft werden muß nach der christlichen Grundidee, und diese wiederum ihre Probe bestehen muß im ganzen Zusammenhange der christlichen Vorstellungen."

**) Der Nachweis des lebendigen Verbandes des einzelnen Dogmas in dem Totalzusammenhange des Ganzen, des Verwachsenseins desselben mit dem Centrum des Christenthums ist eine wichtige, aber doch nur eine partielle Aufgabe des dogmatischen Beweises. Dagegen scheint Jul. Müller (Real-Encyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche, Artikel „Dogmatik") in der Lösung dieser, wie der der weiteren Aufgabe, die Biblicität (Uebereinstimmung mit der Schrift) darzuthun, das ganze Wesen des dogmatischen

nur gelingen, wenn dieses Ganze bereits als theoretische Weltanschauung in dem dogmatisch Erkennenden entwickelt ist, und zwar so, daß die dieses Ganze gestaltende Triebkraft als die zeugerische Macht jedes einzelnen Erkenntnißaktes, wie des gesammten Continuums derselben in jedem Momente gefühlt wird. Jenes Ganze muß durchweg in ungetrübter Klarheit gegenwärtig sein, damit

Beweises erschöpft zu finden. „Bei der eigenthümlichen Stellung, welche die Dogmatik in der Gesammtheit der Wissenschaften hat, heißt es, ist die Frage von besonderer Wichtigkeit, wie sie ihre Sätze zu begründen hat. Wesentlicher Gegenstand der Dogmatik ist die Erlösung, wie sie zu ihrem Resultate die zum Gottesmenschen wiedergeborene Persönlichkeit hat. Diese Erlösung ist ganz That und Wirkung der erlösenden Persönlichkeit, der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Die Thatsachen also, in denen Christus diese erlösende Wirksamkeit vollzieht, die Aussprüche und Handlungen, in denen er seine gottmenschliche Würde offenbart und sein Bewußtsein über das Verhältniß Gottes zur Menschheit und der Menschheit zu Gott darlegt, das sind die ursprünglichsten und vornehmsten Fundamente, auf welche der dogmatische Beweis zurückzugehen hat. Um sich als berechtigtes Moment im Zusammenhange der christlichen Dogmatik zu erweisen, muß der dogmatische Satz seine Zusammenstimmung mit diesen Aussprüchen, Thatsachen, Handlungen darthun. Christus also ist es, auf den alle Wahrheit dogmatischer Sätze sich in letzter Beziehung gründet." Man sieht, in dieser Erörterung ist von dem Verfasser zugleich summarisch eine Bestimmung des Wesens des Christenthums versucht, wie dies gemäß unserer eigenen obigen Auseinandersetzung der Natur der Sache nach nicht anders sein kann. Denn soll die Lösung dieser in Rede stehenden Theilaufgabe des dogmatischen Beweises gelingen, so muß ja nothwendig die Gesammtanschauung von der Natur des Christenthums in dem Dogmatiker, der den Zusammenhang des einzelnen dogmatischen Momentes mit diesem Ganzen aufzuzeigen unternimmt, gegenwärtig sein. Nun halten wir keineswegs jene summarische Angabe des Wesens des Christenthums für eine correcte; doch ist uns fern an dieser Stelle darüber zu rechten. Nur darauf kommt es hier an, zu bemerken, daß die Ausmittelung des engen Verbandes eines dogmatischen Momentes mit jenen „ursprünglichsten und fürnehmsten Fundamenten", als welche die in der Schrift überlieferten, bezeichneten Thatsachen, Aussprüche, Handlungen gelten, durchaus nicht schon der volle dogmatische Beweis sei, sondern dieses Unternehmen lediglich dazu führen könne, die organische Stellung des Dogmas, den systematischen Character des einzelnen dogmatischen Moments festzustellen und zu sichern. Und wenn nun ohne Weiteres von diesem nachzuweisenden Zusammenhange zu der Zusammenstimmung der dogmatischen Sätze mit jenen Thatsachen, Aussprüchen, Handlungen Christi, als desjenigen, auf welchen alle Wahrheit dogmatischer Sätze in letzter Beziehung sich gründe, übergesprungen wird: so ist uns, wir gestehen es, die Folgerichtigkeit des Gedankens dunkel. Denn was die Ausmittelung jener organischen Stellung des einzelnen dogmatischen Moments anlangt,

die einzelne dogmatische Lehre im Reflex desselben erkannt werde, und ihre Nothwendigkeit nach dieser Seite hin erhelle. Allein so gewiß es ist, daß dieses Aufzeigen des Zusammenhangs der einzelnen Momente der christlichen Wahrheit ein unvermeidliches Ge-

---

so kann doch nur dies erzielt werden, den Verband desselben mit der Totalität, der wissenschaftlichen Gesammtanschauung des Dogmatikers vom Christenthum, mit dem gesammten Gefüge des Systems aufzuzeigen; diese wissenschaftliche Gesammtanschauung ist aber etwas Anderes als das objective Christenthum selbst, wie es in dem Schriftkanon überliefert ist, selbst wenn sie die richtige ist. Jenes Aufzeigen entscheidet lediglich über die Gliedschaft jenes Einzelnen an dem dogmatischen Organismus des Ganzen. Dieses Nachweisen der Zusammenstimmung mit den in der Schrift des Neuen Testaments tradirten Aussprüchen, Handlungen, mit dem Schriftkanon ist eine ganz andere Art von Beweis. Es ist der Schriftbeweis.

Denn nur eine sehr wesentliche Species des dogmatischen Beweises ist der Schriftbeweis; keineswegs der einzige, keineswegs der ganze Beweis. (S. Hofmann, Der Schriftbeweis I. S. 23, 24).

Mit Bedauern haben wir die Sätze gelesen: „Es ergiebt sich, daß die Dogmen den Beweis ihrer Wahrheit nur durch Nachweisung ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift führen können, und daß sich in dieser begründenden Function keine andere Potenz als gleichartig an die heilige Schrift anschließen kann." Hiernach erscheint die heilige Schrift als das alleinige Fundament des Beweises in der Dogmatik. Unsere ganze Abhandlung ist polemisch gegen diese Doctrin gerichtet; es kann uns daher nicht in den Sinn kommen, dieselbe an dieser Stelle zu bestreiten. Aber wir können unser Erstaunen darüber nicht verhehlen, wie es möglich sei, dergleichen Sätze über die Schrift als „das alleinige Fundament" immer und immer in abstracto aufzustellen, während doch das thatsächliche Verfahren der Dogmatiker der Gegenwart in Widerstreit mit dieser abstracten Thesis sich befindet. Kein Dogmatiker, wenn er wirklich diesen Namen verdient, beweis't dermalen die Wahrheit seiner dogmatischen Sätze nur durch den Nachweis der Zusammenstimmung mit der Schrift, sondern er beweis't sie immer zugleich als die richtigen Theoreme der Wahrheitsmomente des christlichen Bewußtseins, als Bestimmungen der theoretischen Erkenntniß; er beweis't auch zu dem Zwecke, die Zustimmung des christlichen Bewußtseins der Leser zu erwirken; er beweis't stets mit dem Formal- und Materialprincip. Und thut er das Letztere nicht, so ist seine ganze Dogmatik nichts anderes als die allerschlechteste biblische Theologie.

„Ihr sollt die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird Euch frei machen!" Dies Wort des Herrn gilt auch dem Dogmatiker. Kein noch so stringenter reiner Schriftbeweis kann die Erkenntniß der Wahrheit des Dogmas begründen, sondern nur die Anerkennung motiviren, daß dasselbe die Auctorität der Schrift für sich habe. Aber die nackte Anerkennung dieses Thatsächlichen ist das gerade Gegentheil der Erkenntniß der Wahrheit, des freien Wissens von ihr, des seligen Besitzens. —

schäft des Beweisführenden ist: so wenig wird doch durch das glückliche Vollbringen desselben die Beweisführung schon eine erschöpfende. Denn das Darlegen und Nachweisen des organischen Gefüges eines einzelnen Momentes im Zusammenhange eines höheren Ganzen ist weit davon entfernt, schon Beweisen der Wahrheit zu sein*). Das Erstere ist sehr möglich auch in Bezug auf Systeme, welche unserer eigenen Ueberzeugung fremd sind; eine der wesentlichen Aufgaben der wissenschaftlichen Dogmengeschichte geht ja in diese Reproduction religiöser und wissenschaftlicher Stoffe auf, welche in manchen Fällen bloß deshalb durch die Kunst der Methode systematisch geordnet und geformt worden, um desto sicherer die negative Kritik gegen ihren Wahrheitsgehalt zu kehren.

Der dogmatische Beweis dagegen, wie er in der wissenschaftlichen Dogmatik zu führen ist, will selbstverständlich gerade diesen Wahrheitsgehalt des Dogmas in umfassender Weise ermitteln. Soll dies nun geschehen nach der Norm der oben bereits bestimmten Aufgabe, soll also das Dogma als die correcte Vergrößerung der Momente der erfahrungsmäßigen fides in dem Elemente der Theorie erkannt werden: so wird es darauf ankommen, die Zusammenstimmung des Dogmas mit dem *κριτήριον* des christlichen Bewußtseins nachzuweisen.

Um das Ungeheure dieser Aufgabe zu ermessen, genüge es zunächst an einige concrete Beispiele zu erinnern, deren Vergegenwärtigung vielleicht mehr als sofortige begriffliche Erörterungen dies vermöchten, die Schwierigkeiten zu veranschaulichen, welche zu überwinden sind. — Das unmittelbare christliche Gottesbewußtsein ist ohne Zweifel ein entschieden theistisch gestimmtes. Lebensmäßig ist dasselbe afficirt von einer ganz bestimmten Gottesidee. Aber welch außerordentlicher Anspannung des dogmatischen Erkennens hat es bedurft, ehe es gelungen ist, diese Stimmung, die jedem ächten christlichen Bewußtsein einwohnen sollte, in theoretischen Bestimmungen auszudrücken, und den ganzen tiefsinnigen Gehalt dieser Anschauung in die scharfen Typen dogmatischer Kategorieen zu fassen, um dieselbe gegen Deismus und Pantheismus abzugränzen. So gewiß es ist, daß die beiden letzteren Systeme nach Tendenz und Inhalt der Positivität des Christen-

*) Vergl. Schleiermacher, der christliche Glaube I. S. 125. § 19. 1.

thums entgegen sind, so unleugbar sind doch viele tief christliche Gemüther in der einen oder andern oder doch in vergeistigten Auffassungsweisen derselben befangen gewesen, ohne des Widerspruchs ihrer theoretischen Erkenntnisse mit der reinen und vollen Harmonie des ächt christlichen Bewußtseins inne zu werden. Welche Krisen ferner hat das Trinitätsdogma schon in der alten Kirche zu bestehen gehabt, weil das Trinitarische als ein zu dem allgemeinen Gottesglauben Hinzukommendes angesehen, und somit eine specifisch christliche Anschauung mit dem auf außerchristlichen Voraussetzungen ruhenden Gottesbegriff zu einigen der Versuch gemacht ward. Der gewissermaßen schon fertige, von außen aus den vorchristlichen philosophischen Schulen überkommene Gottesbegriff war der dunkle Spiegel, in welchem die hellen Ausstrahlungen des christlichen Bewußtseins aufgefangen, in fremdartiger Färbung schillerten. Die Origenistische wie Arianische Theologie, die Schleimacher'sche Theorie vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl sind vielleicht die schlagendsten Beispiele der Incongruenz der dogmatischen Erkenntnisse und der denselben korrespondirenden Momente der innerlichen, in seliger Selbstgewißheit ruhenden fides. Dennoch haben die Vertreter dieser eben bezeichneten Lehren nicht ermangelt, in ihrer Weise für die Wahrheit der Dogmen, wie sie von ihnen bestimmt waren, den dogmatischen Beweis zu führen. Nichtsdestoweniger ist dieser Versuch, wenigstens nach dem Gesammturtheil der bald folgenden Generationen, mißlungen; und zwar nicht insofern, als auffallende Fehler in der formellen dialektischen Beweisführung nachzuweisen wären, sondern weil ihre Dogmen als die reinen erkenntnißmäßigen Bestimmungen der christlichen Wahrheit dem gleichsam kritisch empfindlicher gewordenen unmittelbaren Bewußtsein sich nicht bewährten. Dem Beweise wurde die Kraft gebrochen durch die festen, die Spannkraft seiner Sehnen gleichsam zerschneidenden Axiome der πίστις, welche die Machtfülle ihrer Freiheit sich nicht erdrücken lassen will. Das frische, aus der ursprünglichsten Quelle aufrauschende Leben dieser πίστις, die sich in ihrer Getrübtheit und Gebundenheit durch jene dogmatischen Theoreme erkannte, nicht die theoretische Einsicht in die Mangelhaftigkeit der dialektischen Erörterungen ist es gewesen, welche jene dogmatischen Systeme wieder gestürzt hat.

Woher nun diese Schwierigkeit der Beweisführung für die

Wahrheit des Dogmas, dessen Keimgestalt doch in dem christlichen Bewußtsein von der kräftigsten Selbstgewißheit durchgeistet war?

Der dogmatische Beweis kann sich nur vollziehen durch dogmatische Erkenntnisse; das dogmatische Beweisen ist, formell betrachtet, gar nichts Anderes als dogmatisches Erkennen. Die Schwierigkeit der Production richtiger dogmatischer Erkenntnisse aber ist theils dieselbe, welche alle theoretische Arbeit zu überwinden hat, namentlich diejenige, welche den Gehalt des Selbstbewußtseins ermittelt, theils in der Ueberschwenglichkeit und eigenthümlichen Zuständlichkeit des christlichen Bewußtseins, in allen dem, was bereits in dem ersten und zweiten Artikel dieser Abhandlnng in dieser Beziehung erörtert ist, zu suchen. Die fides hat ihr Wissen in der Form von Postulaten und Axiomen; das dogmatische Erkennen aber soll durch den Beweis die Postulate erfüllen, die Axiome aufheben. Die fides hat z. B. die Gewißheit von dem Zusammensein des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi; sie fordert von dem dogmatischen Erkennen, daß dasselbe in der Theorie von der Person Christi auch theoretisch nachgewiesen werde dem christlichen Bewußtsein. In jenen Axiomen und Postulaten ist ein ungeheurer Wissensstoff zusammengedrängt in die einfachsten Thesen lebendigster Selbstgewißheit; die wunderbare Natur des unmittelbaren Glaubens umspannt mit ihrer Elasticität die umfassendsten Gegensätze. Dieses selbe Leben der fides strömt über in die mit ihr verwachsene gläubige Anschauung, ohne die kein Gläubiger ist*); aber diese immanente Gewißheit fordert dennoch in gewisser Weise die Aufhebung ihrer Axiome. Nicht als ob das Wissen von dem Wesen und der Nothwendigkeit der Person Christi durch weiter zurückliegende Gründe, auf welche jene Axiome etwa zu basiren wären,

*) Vergl. Auberlen, Das Verhältniß der gegenwärtigen Theologie zur heiligen Schrift. Eine akademische Antrittsrede. Basel 1851. S. 5: „Jede Zeit hat zu ihrem geistigen Eigenthum eine Summe von Vorstellungen und Anschauungsweisen, von Kategorieen und Grundbegriffen, von Terminologieen und Bezeichnungen, welche, von genialen Geistern producirt und in Umlauf gebracht, ihr ganzes Denken, ihre ganze Bildung bewußt oder unbewußt beherrschen. Man setzt die Richtigkeit derselben ohne Weiteres voraus, die Wissenschaft bedient sich ihrer als eines bequemen Apparates, und alle Denkenden sind oft mehr als sie wissen und wollen, in diesem Zauberkreise, der uns als eine Art von geistiger Atmosphäre umgiebt, gefangen. Sieht man sich nun genöthigt, jene Vorstellungen und Begriffe aufzugeben, so entsteht eine gewisse Leere, welche erst nach und nach wieder ausgefüllt werden muß."

müßte begründet werden, welche Ansicht das Fundament der bisher dargelegten Ueberzeugungen erschüttern würde; aber das Axiomatische muß durch das theoretische Erkennen in seiner Wahrheit dem theoretischen Bewußtsein enthüllt, die festen Knotenpunkte, von der ungeheuersten Spannkraft zusammengehalten, müssen erweicht werden, das Axiomatische hat sich kraft der Evolution seines Inhalts dem gegenständlichen Wissen als Wahrheit zu bewähren. Das dogmatische Erkennen soll z. B. die Möglichkeit des Zusammenseins des Göttlichen und Menschlichen in der Einheit der Person darthun, eine scharfsinnige Construktion der letzteren versuchen, während das unmittelbare Bewußtsein in seiner mehr mystischen Daseinsweise, — abstrahiren wir von dem ihm allerdings anhaftenden Kreise schon theoretisch gewordener Anschauungen —, von diesen Bestimmungen der gottmenschlichen Einheit gar kein Wissen hat. Jenes kann nur geschehen durch Entwickelung von Erkenntnissen, die der unmittelbare Glaube eben so wenig kennt als jene Fragen selbst, ob er gleich deren Lösungen anticipando schon in sich trägt. —

Die theoretische Selbstbesinnung, wie sie die Psychologie hervorzubringen und zu ergründen hat, ist eine langdauernde und schwierige, während das unmittelbare Selbstbewußtsein in dem Ich mit verhältnißmäßiger Leichtigkeit mit dem Momente der ausreifenden Persönlichkeit sich erfaßt. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem dogmatischen Erkennen in seinem Verhältniß zu jener Zuversicht, welche das Leben der gottgeborenen fides ausmacht. —

Der dogmatische Beweis ferner soll als kritische Reconstruction, als theoretische Hervorbringung des kirchlichen Dogmas dieses selbst prüfen (einerseits) durch Entwirrung und scharfe Erfassung der lebendigen Fäden, welche das Dogma mit der so oder anders gestimmten fides verknüpfen. Und doch kann das dogmatische Erkennen nicht in jedem Momente, in welchem Erkenntnisse erzeugt worden, dieses so Producirte — während des Producirens selbst — vergleichen mit dem Gehalte der lebensmäßigen fides (denn das Dogma ist ja nicht in Schleiermachers Sinn die Auffassung eines frommen Gemüthszustandes, so daß sein Inhalt als ein schon fester und ruhender zu denken wäre; vielmehr das Dogma wird erst durch das Erkennen, als productive Thätigkeit, durch welche die fides sich zu

bereichern, sich aufzuschließen und so ein Lebensbedürfniß zu befriedigen hat), sondern diese Vergleichung ist unter den bedeutendsten Schwierigkeiten dann erst möglich, wenn das so theoretisch Erarbeitete bis zu einem Grade fertig ist. Eben deßhalb gerade sind der Täuschungen, der Abirrungen des in dem Erkennen sich vollbringenden dogmatischen Beweises so viele. — In dem formulirten Dogma erkennt sich das christliche Bewußtsein nur allzuleicht wieder, so incorrect auch dessen Zeichnung geworden sein mag, einmal wegen der bereits dargelegten Gründe, sodann wegen der Trübungen des individuellen christlichen Bewußtseins durch die von dem Weltbewußtsein herrührenden Affektionen. Gerade durch das theoretische Erkennen wird gleichsam der Schatten, der die reine Lichtgestalt des ersteren verdunkelt, vergrößert; derselbe droht sich wie ein Schleier um die klaren und hellen Umrisse der in Theoremen ausgeprägten christlichen Weltanschauung zu ziehen; daher die Gefahr, daß statt des reinen Dogmas ein von dem natürlichen Gottesbewußtsein reflectirtes Gebilde entstehe; — ein durch die Motive dieses letzteren charakterisirtes Thorem. Das theoretische Erkennen, wenn es der Dogmenbildung dient, ist ja kein leeres, sondern von dem Inhalte einer bestimmten theoretischen Weltanschauung erfülltes; indem diese mit dem dogmatischen Erkennen in seinen einzelnen Akten zusammenfließt, entsteht die Möglichkeit jener Deutungen und Umdeutungen, von welchen früher die Rede war. Daher, um diese Irrgänge möglichst zu vermeiden, ist das kritische Ferment den ächten dogmatischen Beweisführungen durchaus unentbehrlich. Die bewegliche Dialektik hat sich ausbreitend und sich zusammenziehend auf- und niederzusteigen gleichsam auf die Höhen und in die Tiefen des christlichen Bewußtseins, um den Abstand auszufüllen, welcher zwischen den werdenden dogmatischen Erkenntnissen und der lebensmäßigen fides für das gegenständliche Bewußtsein zwischen inne liegt.

---

2. Die bisherige Bestimmung der Aufgabe des dogmatischen Beweises ist eine entschieden einseitige, aber diese Einseitigkeit eine unvermeidliche. Die so eben beendigte Erörterung hat die Natur desselben untersucht ausschließlich von dem Standpunkte des materialen Princips aus. Sie hat von dogmatischen Erkenntnissen gehandelt, welche als theoretische Bestimmungen der

pneumatischen in der lebendige Concentration des Bewußtseins gehaltenen Wahrheitsfülle gelten, während doch oben ausführlich dargelegt ward, daß dieses Bestimmen nur gelingen könne an dem Kanon der Schrift, als dem formalen Princip, der kritischen Norm; daß es unmöglich sei, den einfachen Thatbestand (nach Hofmanns Redeweise) der in Christo vermittelten Gemeinschaft Gottes und des Menschen, wie derselbe in dem individuellen christlichen Bewußtsein gegenwärtig ist, durch das gestaltende Denken also zu entfalten, daß ein dem reichen Inhalt der Schrift adäquates Lehrganzes entstände. Es ist von correcten Vergrößerungen der Momente der πίστις die Rede gewesen, während doch dieselben gemäß den früher gewonnenen Resultaten nur zu Stande kommen können durch die Attractionskraft des vollen sie verwandelnden Apostolischen Wortes. Es ist endlich die Wiederherstellung der Selbstgewißheit des Glaubens als das Ziel des dogmatischen Beweises genannt, und doch ist diese Gewißheit nicht ohne das Wissen von der Bestätigung der lebensmäßig erfahrenen Wahrheit durch das kritische Regulativ der Schrift. Es ergiebt sich demnach, daß unter der ersten Nummer Forderungen gestellt sind, welche gar nicht zu erfüllen sind ausschließlich von der subjectiven Seite aus; daß ein gewichtiger Factor und Regulator schon bei der Darlegung der Genesis der dogmatischen Erkenntnisse ganz unbeachtet geblieben, dessen Dasein aber doch unbefangen vorausgesetzt ist.

Allein der Umstand, daß derselbe unbefangen vorausgesetzt ist, ist gewissermaßen die Lösung des sich hier schürzenden Knotens. Wie in unzähligen anderen Punkten, so kann auch in diesem die wissenschaftliche Untersuchung nur in einem zeitlichen Nacheinander darlegen, was praktisch zugleich da ist und wirkt; aber das so scheinbar Vereinzelte und Einseitige zeigt dann bei einem richtigen Fortschritt der Methode die Fugen, in welche das Vermißte einzusetzen ist.

Der dogmatische Beweis hat die Wahrheit des nur unter dem zeugerischen Einfluß des Schriftworts entstandenen und entfalteten Dogmas an demselben eben sowohl zu erhärten, als an dem κριτήριον des christlichen Bewußtseins; nur das von den praktischen Impulsen dieses letzteren bewegte dogmatische Erkennen vermag ja in der Schrift den ihm homogenen Kanon zu erfassen, den Inhalt derselben aufzuschließen und mit dem von der

Fülle derselben Wahrheit befruchteten subjectiven Bewußtsein zu einigen. — Das Dogma soll bestätigt werden durch die Schrift, wie das christliche Bewußtsein in seiner ursprüchlichen Seinsweise bestätigt ward durch dieselbe, d. h. es soll die Bestätigung wiedergestellt werden. —

Allein nun wiederholt sich auf der Seite des formalen Princips dieselbe Schwierigkeit, die auf der entgegengesetzten Seite schon betrachtet ist. Wird ein scharf formulirtes Dogma mit der Schriftlehre verglichen, um an derselben gemessen zu werden, so ergiebt sich, daß das Erstere um ein Bedeutendes komplicirter, bestimmter, detaillirter ist, als diese. Und doch scheint vielmehr nur das Unbestimmtere an dem Bestimmteren, das mehr Fließende an dem fest Begränzten regulirt werden zu können, wenn der Erfolg auch nur ein wahrscheinlcher sein soll. Allein diese Schwierigkeit besteht nur so lange in dem Sinne, in welchem sie gemeint ist, als die irrthümliche Voraussetzung gehegt wird, das Schriftwort sei in derselben Weise Lehre, wie eine wissenschaftliche dogmatische Theorie, und könne auf demselben Wege erkannt werden, wie eine rein menschliche Doctrin.

Wäre dieses Urtheil richtig, dann wäre freilich nicht zu begreifen, wie z. B. die Arianische Trinitätslehre durch das Schriftwort könnte gerichtet werden. Allein weder ist das letztere derartige Lehre, vielmehr das geistgetragene und geisttragende Zeugniß von Christo, der treue Abdruck seines lebendigen Wesens; noch ist es als Norm anzulegen und zu gebrauchen von dem noch nicht in Christo Wiedergeborenen. Die Schrift steht weit über der Linie der bloßen Lehre*); gerade deshalb ist sie der Kanon, an welchem der dogmatisch Erkennende die seinige zu prüfen hat. Geht der Beweis in dieser Beziehung auf die Schrift zurück, so kann freilich nicht für alle Erkenntnißsätze ein bestimmtes, scharf aus-

*) Auberlen, Das Verhältniß der gegenwärtigen Theologie zur Schrift S. 14: „Das Wort Gottes ist nichts weniger als todter und tödtender Buchstabe, sondern es ist pneumatischer Natur, es ist lebendiger und lebendig machender Geist, welcher als solcher wesentlich unser Inneres, das selbst ein Hauch aus Gott ist, mithin selbst pneumatischer Art ist, ergreift und darin wirkt." Vergl. überdies Hofmann a. a. O. I. S. 23. Jedoch können wir uns mit dessen Lehre von der völligen Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments, von dem Ganzen, als welches die Schrift vorgestellt wird, von der Selbigkeit der Beweiskraft jedes einzelnen biblischen Buches u. s. w. in keiner Weise einverstanden erklären.

geprägtes Schriftwort als Bestätigung beigebracht*), noch die Uebereinstimmung eines Dogmas mit der Schrift einem noch nicht Glaubenden erwiesen werden. (Vielmehr kann der dogmatische Beweis auch nach dieser Seite hin nur Bedeutung haben für den schon Gläubigen.) Aber der Dogmatiker muß bestrebt sein, das christliche Bewußtsein zusammenzuschließen mit der Schrift gerade dadurch, daß er sie aufschließt durch die Akte der dogmatischen Erkenntniß. In der Schrift ist die lebendige Fülle des Seins der christlichen Wahrheit in dem göttlich durchgeisteten Leibe des Wortes enthalten; aber enthüllt werden kann sie nur durch das vom heiligen Geiste durchfeuerte Wissen. Dieses Wissen sucht und findet eben sowohl seine Nahrung, wie seine Bestätigung in dem gleichsam magnetischen Kanon der Schrift; aber diese Bestätigung ist eben eine nur demselben christlichen Bewußtsein erkennbare, welches dem Beweisführenden einwohnt. In der Schrift ist die trinitarische Wahrheit geoffenbart; aber kein trinitarisches, aus menschlichen Erkenntnissen aufgebautes System. Vielmehr hat dieses letztere nur unter dem fortwährenden Zusammenwirken der Schrift und des sich ausweitenden christlichen Bewußtseins die Möglichkeit seines Entstehens, und durch die erstere hat dasselbe sich zu normiren. Diese Forderung zu erfüllen wäre unmöglich, wenn nicht, wie bereits in dem Abschnitt über das Princip der protestantischen Dogmatik vorbereitend angedeutet ist, das dogmatische Erkennen als Lebensäußerung des von der christlichen Wahrheit schon erfüllten unmittelbaren Bewußtseins sich zu vermählen vermöchte mit dem dieselbe Wahrheit umschließenden Schriftinhalt. Diese Akte der Vermählung sind eben so viele Akte des Wiedererkennens in der Einheit der christlichen Wahrheitsidee. —

In dem Kanon der Schrift liegt der ganze Reichthum an Wissensstoff verborgen, welcher alle dogmatische Erkenntniß nur zu entwickeln vermag; aber denselben zu entdecken und zu ermessen, dazu wird eben die Anspannung des zum Wissen erstarkten, durch die Katharsis des Glaubens geweihten christlichen Bewußtseins erfordert. Indessen da dieses letztere in dem Recurs auf die Schrift, welchen die dogmatische Beweisführung zu nehmen hat, auf eine von ihm selbst verschiedene Instanz zurückgeht: so bedarf

*) Man denke nur an das Dogma von der Kindertaufe.

dieselbe nach dieser Seite hin auch eines exegetischen Elements, des Schriftbeweises, damit das Uebergewicht nicht auf die subjective Seite falle. Es bedarf freilich in dem Zusammenhange dieser Erörterung nicht erst des ausdrücklichen Nachweises, daß eine sogenannte voraussetzungslose Exegese in gewöhnlichem Sinne ein in sich Unmögliches sei; aber unzweifelhaft ist es, daß gerade die in dem christlichen Bewußtsein befestigte Voraussetzung von der Wahrheit des Schriftinhaltes nur dann gegen die möglichen Uebereilungen und Abirrungen des subjectiven Producirens gesichert, wenn ausdrücklich die Erforschung des Schriftworts zur Aufgabe gemacht, wenn es überall rechtzeitig befragt wird. Freilich nicht auf exegetische Erörterungen soll die Dogmatik sich einlassen in der Ausdehnung und dem ebenmäßigen Verlauf nach der Weise der wissenschaftlichen Schrifterklärung; — diese Folgerung wäre meiner Ueberzeugung ausdrücklich entgegen; vielmehr hat sie sich auf die bereits von Andern versuchten Schrifterklärungen zu beziehen und dieselben nur resultatisch anzuziehen, oder, wo diese nicht genügen, neue mit möglichster Beschränkung der Begründungen beizubringen. Das Letztere wird der Dogmatiker häufig genug um so leichter vermögen, als die von dem materialen Princip gehaltene und getragene dogmatische Erkenntniß im Verbande des sich ausbreitenden Systems unendlich mehr zur Enträthselung oder tieferen Ergründung einer Schriftstelle zu leisten im Stande ist, als alle noch so sorgsame, aber von beschränkten oder einseitigen dogmatischen Axiomen ausgehende Exegese. Aber dennoch hat im Allgemeinen die Dogmatik in ihren Beweisführungen sich vor dem Schein zu hüten, als ob sie die dicta probantia der Schrift nur anhangsweise zur Erhärtung der dogmatischen Erkenntnißsätze beibrächte, zur nachträglichen Bestätigung dessen, was bereits ohne sie gefunden und ermittelt sei.

An der Schrift vielmehr oder vielmehr durch dieselbe entsteht jeder wahrhaft tiefsinnige dogmatische Gedanke seiner reichen Fülle nach, wenngleich er in dieser seiner Bestimmtheit nirgends in derselben nachzuweisen ist in der Weise des gesetzlichen Gramma; aus ihren Schachten ist der in sich unerschöpfliche Stoff emporzuheben, den das Wissen des christlichen Bewußtseins fort und fort in sich zu übertragen hat, wenn es seiner Aufgabe genügen will.

Mit Recht hat daher neuestens Auberlen*) gleich vielen Andern ernstlich gemahnt, die Theologie habe sich mit entschiedenerer Hingebung in das Schriftverständniß zu versenken, um die ihr mögliche Vollendung anzubahnen. Alle Theologie soll auf die Schrift gegründet werden nach dem Vorgange der Reformatoren, um gegen die Irrungen gesichert zu werden, zu welchen die idealistische Speculation verführt hat. „Die altprotestantische Theologie**) stellte sich wohl unter, aber doch in der Beziehung, um die es sich hier für uns handelt, im Grunde nur neben die Schrift, welche in ihrer Uebernatürlichkeit ihr eben so äußerlich und objectiv blieb, wie die Natur es ihrem Wesen nach ist; die neuere rationalistische Theologie stellte sich außer und über die Schrift, welcher sie nur eine historische Seite abzugewinnen wußte; wir müssen in ihr stehen und wurzeln lernen, durch den Geist, den heiligen Geist lebendig mit ihren Principien geeinigt".

„Die heilige Schrift hebt den Gläubigen über den Standpunkt seines individuellen Glaubens hinaus und stellt ihn hinein in den großen geschichtlichen Zusammenhang eines Gottesreiches, welches, in grauer Vorzeit gegründet, mit geheimnißvoller überirdischer Macht durch Jahrhunderte hindurchreicht, die Natur und Geschichte zu seinem Fußgestell macht und erst auf ihren Trümmern seine volle Herrlichkeit am Ende der Tage entfalten wird. — Aber eben um das Wesen dieses Reiches und seiner historischen Entwickelung zu verstehen, ist es nun auch für die Theologie nöthig, daß sie auch den metaphysischen Hintergrund sich zu eigen mache, aus welchem die Schrift dieses Reich erstehen läßt. Hierdurch erst vollendet sich das Glauben und das Wissen zum christlichen Erkennen. Das Himmelreich ist nicht bloß eine ethisch religiöse, auch nicht bloß eine geschichtliche, es ist in letzter Beziehung eine metaphysische, eine göttlich kosmische Macht; denn es ist eine *καινὴ κτίσις*, eine ganze, neue Schöpfung. Und so giebt uns denn auch die heilige Schrift nicht bloß Religion und nicht bloß Geschichte, sondern sie giebt uns beides im Lichte einer bestimmten Gottes- und Weltanschauung, welche erst den rechten Schlüssel darbietet zu den Tiefen der einen und zu den Wundern der andern.

*) Auberlen, Das Verhältniß der gegenwärtigen Theologie zur heiligen Schrift. Eine akademische Antrittsrede.

**) a. a. O. S. 11, 17.

Es heißt nun aber auf halbem Wege stehen bleiben, wenn man wohl religiöse Belehrung aus der heiligen Schrift empfangen und die biblische Geschichte annehmen will, dagegen die metaphysischen Grundbegriffe, auf denen das theologische Lehrgebäude ruhen soll, glaubt selbstständig produciren und anderswoher, etwa von der Philosophie entlehnen zu müssen".

Diese Aeußerungen und Mahnungen Auberlens sind bei dem Zwecke seines Büchleins, welches das formale Princip in seiner urkräftigen Stärke zur Anerkennung bringen will, zwar einseitig lautende, aber doch wesentlich mit uns einstimmige Zeugnisse für die geforderte Selbstständigkeit der Schrift. Nur freilich will es uns scheinen, als ob das materiale Princip, von dem nur im Vorübergehen die Rede ist, oder dessen Mitwirksamkeit mehr nur vorausgesetzt wird, nicht ganz zu seinem Rechte gelange. Allerdings soll das christliche Bewußtsein sich hingeben an die Schrift, in und aus ihr schöpfen, was es selbst sich nicht zu geben vermag; aber gewiß ist die Meinung zu entfernen, als ob diese Hingebung ein selbstloses, rein passives Sichverhalten, ein lediglich oder vielmehr untermenschliches Receptives wäre. Jene „dogmatischen Kategorieen und Grundbegriffe" der Schrift (— von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Terminologie wollen wir hier absehen —) kann das dogmatische Erkennen doch keineswegs nur entnehmen aus der Schrift in selbstloser Weise, sondern dieses Entnehmen ist auch zugleich ein handelndes Bilden; das christliche Bewußtsein in seiner Freiheit ist das Medium, durch welches dieselben hindurchgehen müssen, um als Wahrheit gewußt zu werden. Eben deshalb aber, weil „jene religiös-sittlichen Wahrheiten" (a. a. O. S. 15) in das Wissen des christlichen Bewußtseins aufgenommen und durch dieses bestätigt werden müssen, sind die so entstandenen Begriffe nicht mehr die nur oder die sogenannnten rein biblischen, sondern eben dogmatische, — solche, welchen die Spuren der auch subjectiven Assimilation und Productivität anhaften. Jede gelungene Versenkung in die Schrift hat eine Steigerung und Reinigung des christlichen Bewußtseins vermittelst seiner eigenen Kräfte zu ihrem Correlatum; jede tiefere Ergründung der Schrift ist bedingt durch das Sichvertiefen jenes letzteren in sich selbst. Die reichere und vollere christliche Erkenntniß ist nicht zu ermöglichen einseitig durch ein Forschen in der Schrift, durch eine gesteigerte und geschärftere

Richtung auf die Schriftwahrheit (die christliche Wahrheit außer uns), sondern dieses Fortschreiten auf dem Wege der Entdeckung ist zugleich ein Entdecken der neu gefundenen Tiefen seiner selbst von Seiten des christlichen Bewußtseins. Und so ist es denn gewiß: jene „Grundbegriffe", wie sie in der Schrift gefunden werden durch das Sichversenken in dieselbe, sind niemals reiner als die jedesmalige Stimmung des christlichen Bewußtseins in Betracht der Steigerung, welche sie durch die von der Schrift ausgeübte Attraction erleidet, dieses zuläßt. —

Formales und materiales Prinzip bewähren also auch in dieser Beziehung ihren wunderbar innigen Verband.

Aber das formale Prinzip ist das den Glauben auch in seiner Entfaltung Ueberragende; es bleibt das in sich Feste und Unwandelbare im Verhältniß zu den Schwankungen und Irrungen des theoretischen Erkennens; die unverrückbare göttliche Position, die nicht durchbrochen, deren Inhalt nicht zu erschöpfen ist durch die im empirischen Weltlauf erfolgende Evolution des dogmatischen Wissens. Daher wird die durch dieses zu leistende Herstellung der Gewißheit von der Wahrheit der Schrift immer nur eine relative bleiben, — bis zu dem Momente, wo die Formen und Gestalten des werdenden Reiches Gottes sich auflösen in die des vollendeten; wo die Hüllen dieser seiner Wandelungen, die Formationen menschlicher Wissenschaft zersprengt werden durch die Siegesmacht des am Schlußpunkt der Geschichte dem Schauen sich entschleiernden Königs jenes Reiches. —

---

3. Das christliche Bewußtsein*) (dessen abstrakte Basis, das allgemeine Gottesbewußtsein, ebenfalls mit in Rechnung kommt) und die Schrift sind somit die Instanzen,

*) Zu meiner Verwunderung hat selbst Julius Müller die Selbstständigkeit diese in der dogmatischen Theologie so gewichtigen Instanz nicht rückhaltslos anerkannt. S. den Artikel Dogmatik in Herzog's Real-Encyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche. (S. dagegen Hofmann, Der Schriftbeweis I. S. 10, 24.) „Hiernach erscheint die heilige Schrift als das einzige Fundament des Beweises der Dogmatik." — Die religiöse Subjectivität hat nicht die Bedeutung eines zweiten besonderen Fundaments zu Begründung dogmatischer Sätze, da die Momente der religiösen Wahrheit, deren sie sich gewiß geworden, nothwendig zugleich im Offenbarungsworte sich darlegende sind (?)."

auf welche die dogmatische Beweisführung zurückzugehen hat. Erst durch den Recurs auf beide wird die höchste Aufgabe desselben, die Selbstgewißheit der unmittelbaren fides wiederherzustellen in Bezug auf das einzelne Dogma, zu lösen möglich. Da ist der dogmatische Beweis noch auf der untersten Stufe seines Seins gehalten, wo sofort die Schrift als die ultima ratio für die Richtigkeit des positiven Dogma eintreten soll. Denn da ist jene Selbstgewißheit, die wesentlich auch an dem Innesein der Harmonie der Wahrheit des Schriftinhalts und der des unmittelbaren Bewußtseins, also in dem Erleben der Harmonie der Einen christlichen Wahrheit haftet, so wenig restaurirt, daß vielmehr ein schmerzlicher Bruch des subjectiven Lebens mit dem objectiven Kriterium empfunden werden muß. Damit diese Disharmonie möglichst vermieden werde, hat auch die Methode in der Handhabung des dogmatischen Beweises das diesem Zwecke dienende Verfahren inne zu halten. Lösen wir das allgemeine Gottesbewußtsein von dem specifisch christlichen Bewußtsein ab, stellen es als ein verhältnißmäßig Selbstständiges hin und beiden gegenüber die Schrift: so ist es eine Dreiheit von Instanzen, welche der dogmatische Beweis in seiner lebendigen Bewegung zu berrühren hat. Derselbe vollbringt sich aber nicht in der nach meinem Dafürhalten ihm möglichen Präcision durch das — in unsern Dogmatiken gewöhnliche — mechanische Nacheinanderaufzählen dieser drei Gößen oder durch das Zurückgehen auf dieselben, sondern dadurch, daß das kunstreiche constructive Verfahren des dogmatischen Erkennens durch dieses letztere jene Dreiheit oder Zweiheit von Potenzen fortwährend organisch ineinanderflechtet oder zusammenkettet, und zwar so, daß die Schrift als die alleinige normative Auctorität erkennbar wird. Das Letztere ist aber unmöglich, wenn, wie noch neuerlich von Ebrard*) in seiner — nur das Vulgärste wiederholenden — Dogmatik geschehen, die Schriftlehre, die Bestimmungen des Bekenntnisses und die sogenannten philosophischen Erörterungen in räumlich abgesonderten Kapiteln neben einander stehen bleiben. Eben so wenig könnte zum Ziele führen, wenn bei der Beweisführung für die verschiedenen Dogmen überall ein und derselbe Gang eingeschlagen würde, um den Typus einer gewissen Symmetrie dem Or-

*) Christliche Dogmatik Th. I. Königsberg 1851.

ganismus des Ganzen aufzudrücken. Bereits aus den Erörterungen des ersten Artikels erhellet ja, daß das christliche Bewußtsein nicht alle Momente der christlichen Wahrheit in solchem Grade der Schärfe und Bestimmtheit in sich trägt, daß, selbst wenn es in vollkommener Reinheit gedacht würde, geurtheilt werden dürfte, durch sich selbst sei dasselbe zur erkenntnißmäßigen Herausgestaltung befähigt. Diese Nichtbefähigung muß sich gewissermaßen auch in der wissenschaftlichen Behandlung abspiegeln. Das Dogma vom heiligen Abendmahl, die Eschatologie muß anders dogmatisch bewiesen werden, wie die gesammte soteriologische Partie. Während bei jenen ersteren Dogmen*) auszugehen ist von der Schrift, dem bestimmten Zeugnisse, so bei der letzteren von dem subjectiven Bewußtsein; aber weder so, daß in Bezug auf jene die starre Auctorität der Schrift stehen bliebe in erdrückender Uebermacht, noch in letzterer Beziehung die Productionskraft des christlichen Bewußtseins einen ungehemmten Spielraum hätte; sondern die Nothwendigkeit der Ausgleichung jener beiden in Rede stehenden Instanzen ist gerade das überall Gleiche; die Weise, wie sie vollzogen wird, das Ungleiche. —

Nun ist ferner das Dogma, welches bewiesen werden soll, selbstverständlich ein schon daseiendes. Sein Dasein hat es aber nur durch die Kirche, — in dem kirchlichen Bekenntnisse. Die Kirche ist demnach die Basis der ganzen wissenschaftlich dogmatischen Arbeit und der dogmatische Beweis hat daher, — wie im Grunde stillschweigend von uns vorausgesetzt ist, — die Uebereinstimmung seiner Resultate mit den kirchlichen Symbolen ausdrücklich dazuthun. Ohne diese Nachweisung würden die dogmatischen Sätze immer nur individuellen und (in schlechtem Sinne) rein wissenschaftlichen Werth haben**). Es ist die zeugende Kirche, welche in ihrer dogmatischen Production aller wissenschaftlichen Beweisführung vorangeht und sie erst ermöglicht; ja es ist die aus dem materialen Princip herausgeborene Kirchenlehre, aus deren Zusammenhange heraus die Schrift erst recht verstanden werden kann. Jene Analogia fidei oder Articuli fundamentales, von welchen in dem ersten Abschnitt

*) Aehnlich verhält es sich mit dem Dogma von dem Sündenfall. In dem christlichen Bewußtsein kann wohl nachgewiesen werden ein Moment des Wissens, d. i. ein Nachklang dieses Factums, aber nur dann, wenn dieses Factum zuvor offenbart ist durch die biblische Tradition.

**) Hofmann, Der Schriftbeweis I. S. 17.

bereits die Rede war, haben sich erweitert zu einem bei Weitem bestimmter formulirten Bekenntnisse, und bei der Zerklüftung der Kirche in Confessionen in entgegengesetzte; das christliche Bewußtsein ist nicht das allgemeine mehr, sondern ein eigenthümlich confessionelles. Der Dogmatiker daher, der an diesen Zuständen participirt, da er das Dogma nur ererbt hat durch seinen Verband mit der Kirche, in deren Boden er wurzelt, hat überall, wo er das Dogma beweis't, die bestimmten kirchlichen Zeugnisse in den Bekenntnißschriften derselben unter Berufung auf die in dieser Beziehung ihm dienende Wissenschaft der Symbolik anzuziehen*). Das kirchliche Bekenntniß will, — woran hier nur flüchtig erinnert werden kann — nichts Anderes sein, als das aufgeschlossene Wort Gottes in lebendiger Reproduction von Seiten der mit ihm befruchteten Gemeinde Gottes; es ist wesentlich zeugend, — bezeugend den Inhalt des durch den rechtfertigenden Glauben gewordenen christlichen Bewußtseins in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit. Nach protestantischen Grundsätzen ist daher das Bekenntniß abhängig von dem Worte Gottes in der Schrift, diese seine kritische Norm; — nicht eine göttliche unwandelbare Position, sondern eben sowohl ein menschlich vermittelter Ausdruck der inhaltvollen fides, wie der ebenso gewerthete Abdruck des Wortes. Damit ist ausgesagt und anerkannt einerseits die Bildungsfähigkeit, gewissermaßen die Dehnbarkeit des Dogmas, andererseits das Recht des in dem Conserviren zugleich kritischen Verfahrens des Dogmatikers. Obgleich der letztere nur arbeiten kann im Zusammenhange mit der bekenntnißmäßigen Lehre, und das kirchliche Dogma das eigentliche Object seiner Untersuchung ist: so kann doch keineswegs die Forderung in absoluter Allgemeinheit geltend gemacht werden, das Resultat der Beweisführung soll überall die absolute Rechtfertigung des confessionellen Dogmas in seiner dermaligen Formgestalt erzielen. Vielmehr ist die Möglichkeit der Reinigung und Verklärung desselben durch die der Beweisführung selbst immanente Kritik durchweg mit klarem Bewußtsein anzuerkennen.

Der dogmatische Beweis hat somit zwar allerdings an den

*) Es sei hier noch die ausdrückliche Erklärung beigefügt, daß durch das oben Angedeutete die gewichtige Bekenntnißfrage oder auch nur die Frage nach der Stellung des Dogmatikers zu dem kirchlichen Bekenntniß für irgend erschöpfend gelös't nicht erachtet werde.

Kriterien des formalen und materialen Princips das Dogma in seiner überlieferten Gestalt zu prüfen; er hat andererseits ein Resultat hervorzubringen, welches insofern vorgeschrieben ist, als er innerhalb der Gränzen ganz bestimmter Voraussetzungen sich bewegt und diese Bewegung wieder an einem gewissen Ziele sistirt; das dogmatische Wissen ist zugestandenermaßen weit davon entfernt, seinen Inhalt durch ein sogenanntes freies Schaffen selbst erzeugen zu wollen; aber keineswegs ist durch alles dieses, was bereitwillig eingeräumt wird, die Beweisführung dazu verurtheilt, in scholastischer Weise das geltende Dogma in seiner bisherigen Bestimmtheit als infallibel darzuthun. —

Endlich ist noch durchweg der Unterschied zwischen Dogma und den Voraussetzungen desselben, oder das Wissen um die eigenthümliche Begränztheit des christlichen Dogmencyklus rein zu erhalten. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes, die Theorieen über das Wesen der Religion, der Offenbarung sind keine Dogmen. Eben deßhalb wäre es ungerecht, diese Punkte als solche zu bezeichnen, in Bezug auf welche der von uns geforderte Beweis nicht zu führen wäre, und aus der Anerkennung der Unmöglichkeit der in Rede stehenden Beweisführung auf die irrthümliche Bestimmung unserer Forderungen zu erkennen. Die Erörterung dieser Lehrmomente gehört aber gar nicht in den Zusammenhang des dogmatischen Systems selbst, sondern sie dienen vielmehr zu den dasselbe stützenden Unterlagen. Die hier einschlagende Untersuchung hat gerade, so weit dies die Wissenschaft der Prolegomena zur Dogmatik vermag, die Substructionen zu bauen, auf Grund deren die Frage nach der Natur des dogmatischen Beweises überhaupt erst entstehen kann. Folgerecht ist zu schließen, daß diese so vorbereitenden Erörterungen nicht schon sich zu erhärten haben durch denselben*). —

---

*) Der dogmatische Beweis ist auch nicht zu missen in jeder wahrhaften Predigt; — nur erscheint er hier nicht in seiner nackten Gestalt. Auch die Predigt hat ihre Dialektik, nur nicht die wissenschaftlich erörternde, sondern in Axiomen sich bewegende, sich somit selbst verhüllende; der Beweis ist ein abgekürzter, weil von dem Pulsschlag des lebendigen Gemeindebewußtseins begleiteter und durch die Stimmung der Andacht ergänzter. Jede Predigt soll textgemäß und erbaulich sein; und zwar soll die Erbaulichkeit lediglich gewirkt sein durch den textgemäßen tenor derselben. Was heißt dies anders, als: das

Nach einem langen und bedenklichen Stillstande der dogmatischen Arbeit auf literarischem Gebiete sind wir in neuester Zeit plötzlich durch drei vollständige Dogmatiken überrascht, wozu noch das bedeutende christologische Wort von Liebner kommt. Unter den ersteren ist ohne Zweifel die Martensen'sche die verhältnißmäßig gewichtigste. In mancher Beziehung ist es eine Erquickung, seit Schleiermacher und Marheineke zum ersten Male wieder einer Dogmatik zu begegnen, welche, ohne originell zu sein, vielmehr nur die gemeinsame dogmatische Gedankenarbeit des letzten Decenniums (freilich auch dessen Unklarheiten in Ansehung des Mischungsverhältnisses von Philosophie und Theologie) in sich aufnehmend und in frischer, geistreicher Weise reproducirend, doch den dogmatischen Stoff abzugränzen versteht. Während die vulgäre Dogmatik bei Weitem über zwei Drittheile ihres Inhalts mit Dogmengeschichte und Symbolik, wie mit biblischer Theologie zu füllen pflegt und in der kaum das letzte Drittheil ausmachenden Kritik ein Material darbietet, welches als dogmatisches angesehen werden soll: setzt mit Recht Martensen jenen gesammten, weitschichtigen historischen Stoff voraus und ist weit entfernt, die Kenntniß anderer dogmatischer Theorieen erst mittheilen zu wollen*). Eben deßhalb aber enthält dieser mä-

---

gläubige Bewußtsein soll so lebendig erregt werden durch das erschlossene Schriftwort, daß es in Rapport mit demselben trete, sich somit gekräftigt und bestätigt fühle in dem Elemente seines Seins. Und was heißt dies anders, als: es ist in Bezug auf einen bestimmten Kreis gläubiger Anschauungen, welche die Predigt durch das zündende Wort gleichsam hat aufflammen lassen in dem gewissermaßen ekstatisch erregten frommen Bewußtsein, das lebendige Wissen um die Wahrheit erneuert, welche dasselbe in seiner nativen Unmittelbarkeit schon in sich befaßte. Die mächtige Wirkung einer begeisterten Predigt in dem Munde eines Dieners des Wortes wurzelt eben in dem Geheimniß des Zusammenstimmens der andächtigen Herzen mit dem Worte; dieses Zusammenstimmen aber ist bedingt durch die allerdings in dem mehr zeugenden Charakter der Predigt sich verbergende Beweisführung.

*) Es giebt allerdings eine eigene theologische Disciplin, deren Aufgabe die wissenschaftliche Darstellung und Erforschung des Historisch-Dogmatischen ist — die historisch-comparative Dogmatik, wie sie durch den unvergeßlichen Schneckenburger (Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Von Prof. Dr. Schneckenburger. Aus dessen handschriftlichen Nachlasse zusammengestellt und herausgegeben von Güder. Zwei Theile Stuttgart 1855.) erst gegründet ist im Unterschiede von der Symbolik. Aber von dieser historischen Dogmatik sollte durchweg mit klarem Bewußtsein die

ßige Band mehr an dogmatischen Erkenntnissen, als manche bändereiche Werke. Allein legen wir den Gesammtinhalt der oben gestellten Forderungen als Kanon an dieses verdienstliche dogmatische System: so verträgt es freilich denselben nicht. Denn weder ist diese wichtige principielle Frage nach der Natur des dogmatischen Beweises in der nothwendigen Schärfe in das Auge gefaßt, noch wird derselbe in genügender Weise praktisch gehandhabt. Vielmehr ist die ganze Entwickelung mit Ausnahme der allerdings zahlreichen Ansätze und ersten Anfänge einer Beweisführung, eine rein thetische, überwiegend behauptende, der Ton ein orakelnder. Das kritisch-dialektische Element (welches freilich §. 31 anerkannt wird), die bewegende Spannkraft der Untersuchung, welche aller wissenschaftlichen Arbeit den eigenthümlichen Reiz verleiht, fehlt in einem Grade (wie bereits Dr. Lücke in Nr. 7. 8 der Deutschen Zeitschrift 1851. bemerkt hat), daß die Probleme unter der Hand des Verfassers sich in lauter Lösungen, freilich oft genug in nur scheinbare verwandeln. Freilich thut es wohl, nach so vielen kritischen Operationen der letztvergangenen Jahre in dem frischen Quell dieser wesentlich positiven Dogmatik die ermatteten Glieder zu baden; aber verderblich für die Wissenschaft wäre es unzweifelhaft, wenn der kritische und dialektische Trieb durch das Ausruhen also abgeschwächt würde, daß das Bewußtsein darüber verloren ginge, was die dogmatische Wissenschaft, die ihren Wahrheitssinn nicht in vornehm klingenden Phrasen sich ersticken lassen will, im Grunde durch alle ihre Erörterungen zu erzielen hat. Eine Fülle geistreicher Gedanken, gemüth- und phantasievoller Anschauungen, aber freilich auch nicht selten ein Wust von Unklarheiten wird in dieser wie in anderen Dogmatiken den Lesern dargeboten, deren Bedeutung nicht verkannt werden soll; aber es wird nichts dafür gethan, sie in den lebendigen Zusammenhang des von dem klar erkannten Principe bewegten und gestalteten Systems einzureihen; und eben deshalb sind sie, unangesehen ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit, doch nach wissenschaftlichem Urtheil willkürliche Behauptungen. Und mit diesen nimmt man es noch dazu doch allzu leicht. So verfehlt und einseitig die Anlage der Schleier-

systematische unterschieden, und die erstere, ebenso wie die Symbolik, von der letzteren vorausgesetzt werden.

macher'schen Dogmatik zu nennen ist, und so wenig die Bewunderung dieses in seiner Art einzigen Werkes uns bestechen soll: so kann es doch keine Frage sein, daß kein Dogmatiker nach ihm in der Virtuosität der Beweisführung innerhalb der — freilich falschen — Gränzen, welche er überhaupt dem Beweise setzte, — in der stringenten Erörterung mit ihm zu vergleichen ist.

Die Anforderungen, die ich an dieselben gestellt habe, sind von den Schleiermacher'schen verschiedene und, wie ich glaube, nicht ermäßigte. Sie müssen sich erproben lassen an der praktischen Ausführung und durch dieselbe. Mögen sie immerhin auf diesem Wege berichtigt werden: principiell muß ich dieselben so lange für zutreffend halten, bis ich durch eine gleiche principielle Erörterung eines Bessern belehrt sein werde. —



Druck von F. Hoffschläger in Berlin.